55
904
25617
175
44
891-17
693

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА
под общей редакцией Д. РЯЗАНОВА

№ 20922
Главная
Военная Библиотека
Р. К. К. А.

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ VIII

ПОД РЕДАКЦИЕЙ И
С ПРЕДИСЛОВИЕМ
Д. РЯЗАНОВА

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
Москва 1923 Петроград

ПЧБЛ имени В. И. ЛЕНИНА С.С.С.Р

Р/186-35

Москва. Главлит № 9564. Гиз. № 4056. 10.000 экз.

„Мосполиграф". 16-я типография, Трехпрудный, 9.

Содержание.

Стр.

1. Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории 7
2. Очерки по истории материализма 27
3 Несколько слов в защиту экономического материализма 193
4. Нечто об истории 223
5. О материалистическом понимании истории 237
6 К вопросу о роли личности в истории 271

Приложение:

Ф. Энгельс „Людвиг Фейербах" в переводе Г. В. Плеханова с его предисловием и примечаниями 307

Обоснование и защита марксизма

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОГЮСТЕН ТЬЕРРИ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

Огюстен Тьерри [1]) принадлежит к замечательной группе тех известных ученых, которые, в эпоху Реставрации, возобновили во Франции исторические исследования. В этой группе не было ни учителя, ни учеников. Тем не менее она образует настоящую школу, основные концепции которой весьма полезно рассмотреть.

Шатобриан [2]) дал этой школе название *политической*. Это не точно. В самом деле,—философы XVIII века, твердо убежденные, что положение народа всецело определяется *законодательством*, умели связывать «законодательство» только с преднамеренным действием *законодателя* [3]). Это и есть точка зрения политическая par excellence. Отсюда естественно вытекает, что *гражданские* законы каждого данного народа обязаны своим происхождением его *политической* конституции, его *правительству*. Философы неустанно повторяли это.

Для *Гизо истинно как раз противоположное*. «Большая часть писателей, историков и публицистов, говорит он, старалась об'яснить данное состояние общества, степень или род его цивилизации политическими учреждениями этого общества. Было бы благоразумнее начинать изучение самого общества, чтобы узнать и понять его политические учреждения. Прежде чем стать причиной, учреждения являются следствием, общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием и вместо того, чтобы о состоянии народа судить по форме его правительства, надо прежде всего исследовать состояние народа,

---

[1]) Статья была помещена в журнале „Devenir social“ за ноябрь 1895 г.

[2]) Châteaubriand. Studes historiques. Предисловие.

[3]) См. между тысячами других примеров „Observations“ Мабли над историей греков и римлян, а также труды Гельвеция и Гольбаха. Религия *Авраама* была, повидимому, первоначально *теизмом*, измышленным для того, чтобы преобразовать халдейские суеверия; теизм Авраама был извращен Моисеем, который этим воспользовался для создания „иудейских суеверий“ („Systéme de la Nature. Londres 1781, вторая часть, стр. 186). „Чтобы реформа в Спарте не оказалась лишь временной, он (Ликург) проник, так сказать, до дна в сердце граждан, и задушил в нем зародыш любви к богатству“ Oeuvrescomplitis de Mably. Londres, 1789 (4-ый том, стр. 20).

чтобы судить, каково должно быть, каково могло быть его правительство» [1]).

В этом *Минье* совершенно согласен с Гизо. Для него также политические учреждения являются *следствиями* прежде, чем стать *причиной*. Общественное движение определяется господствующими интересами, и именно это движение определяет и форму правительства. Когда правительство перестает соответствовать состоянию народа, оно исчезает. Так, феодализм требовался нуждами людей, еще не существуя фактически; затем он существовал фактически, переставая соответствовать нуждам, отчего прекратилось, наконец, его фактическое существование. Освобождение коммун изменило все внутренние и внешние отношения европейских обществ. Оно дало новое направление политической эволюции Европы. «Демократия, абсолютная монархия и представительная система явились его результатом; демократия там, где коммуны властвовали самостоятельно, абсолютные монархии там, где они вступали в союз с королями, которых они не могли обуздать—представительная система там, где вассалы использовали коммуны, чтобы ограничить королевскую власть» [2]).

Огюстен Тьерри не менее далек от точки зрения философов XVIII в. *Конституции — это одежды общества,* говорит он. Старая школа уделяла слишком много внимания генеалогии *королей*. Она не оставляла места никакой самодеятельности *людских масс*. «Если переселяется целый народ и находит себе новое местожительство, то это, по словам летописцев и поэтов, некий герой, чтобы прославить свое имя, задумал основать империю; если устанавливаются новые обычаи,—это какой-либо законодатель измышляет и устанавливает их. Если образовывается город,—это какой-то князь дает ему существование; и всегда народ, граждане, является материалом для планов одного человека» [3]). Таким образом, рассказ о каждой эпохе становился рассказом о рождении, воспитании, о жизни и смерти законодателя. Эта манера писать историю была естественной для монахов средневековья: монахи-писатели питали исключительное предпочтение к тем людям, которые приносили

[1]) Guizot, Wais Suil'histoire de France, dixième édition. Париж 1860 г., стр. 73 (четвертый очерк), первое изд. очерков вышло в 1823 г.

[2]) De la Fesdalité desinstitutions de Saint Louis, etc. Paris 1822 г. стр. 83.

[3]) Sur l'affranchissement des Communes. Это исследование — первый набросок работы по истории третьего сословия, был напечатан в Courrier Français, 13 октября 1820 года.

наиболее даров церквам и монастырям. Но этот способ является недостойным современных историков. То, что нам нужно в настоящее время, это настоящая история страны, *история народа, история граждан.* «Эта история представила бы нам одновременно и примеры управления и тот сочувственный интерес, который мы напрасно ищем в авантюрах маленького числа привилегированных лиц, целиком занимающих авансцену истории. В наших душах гораздо скорее пробудилась бы привязанность к участи массы людей, которые жили и чувствовали, как и мы,—чем к судьбе вельмож и князей, о которой одной рассказывают нам и которая одна лишь не дает нам полезных уроков. Движение народных масс по пути к свободе и благоденствию нам показалось бы более внушительным, чем шествие завоевателей;—а их несчастия более трогательными, чем бедствия лишенных владения королей» [1]).

Таким образом, народ, вся нация должна быть героем истории. Огюстен Тьерри говорит не иначе, как с глухим гневом об этих самых законодателях (завоевателях), к которым беспрестанно взывала историческая школа XVIII века. Это не все. В массе «граждан» есть привилегированные и обездоленные, угнетатели и угнетаемые. Внимание историков должна привлекать жизнь последних. «Мы, их потомки, думаем, что они чего-нибудь стоили и что наиболее многочисленная и наиболее забытая часть нации заслуживает того, чтобы воскреснуть в истории. Если дворянство может в прошлом претендовать на высокие воинские подвиги и воинскую славу, то есть слава и у простонародья,—слава мастерства и таланта. Простолюдин дрессировал боевого коня дворянина, он скреплял стальные бляхи его брони; те, кто увеселял замковые празднества музыкой и поэзией, были также из простонародья; наконец, язык, на котором мы сейчас говорим,—это язык простонародья; оно создало его в то время, когда во дворах и замковых башнях дворянства раздавались грубые гортанные звуки германского наречия» [2]).

Не раз Огюстен Тьерри с гордостью напоминает, что он *разночинец, сын третьего сословия.* И он им остается во всех отношениях. Он становится на сторону этого сословия; его точка зрения,—точка зрения борьбы простонародья с дворянством, точка зрения *классовой борьбы.* Может быть, это удивит не одного читателя. Обычно полагают, что *со-*

[1]) Первое письмо об истории Франции напечатано в Courrier Français, 13 июля 1820 года.

[2]) Там же.

циалисты марксистской школы первые ввели эту концепцию в историческую науку, — но это ошибочно. Она была введена *до Маркса,* она господствовала в той исторической французской школе, которую Шатобриан неточно назвал политической школой, и к которой принадлежал Огюстен Тьерри.

Для Гизо вся история Франции есть борьба, *война* между классами. В продолжение более тринадцати веков Франция состояла из двух народов: один народ—победитель—*дворянство;* и другой—побежденный—*третье сословие.* В течение более 13-ти столетий народ—побежденный боролся, чтобы стряхнуть иго народа—победителей. Борьба происходила во всех формах и всяким оружием; «когда в 1789 г. представители всей Франции были созваны в одно собрание, эти два народа поспешили возобновить свои старые распри: пришел, наконец, день покончить с ними» [1]). Революция изменила взаимоотношение этих двух народов; прежний народ—побежденный стал победителем, он в свою очередь завоевал Францию. Даже Реставрация была принуждена принять этот свершившийся факт. Хартия об'являла, что этот факт имеет своим источником право, и подписывая Хартию, Людовик XVIII сделался главой новых победителей. Но народ, только что побежденный, прежний народ-победитель, не покорился своему поражению. Он продолжает свою старую 13-вековую борьбу. И в дебатах в Парламенте вопрос ставится, как он ставился и прежде: равенство или привилегия, средний класс или аристократия. Мир между ними невозможен. *Примирить их—химерический замысел. Привести их к соглашению,—было бы не менее несбыточной мечтой»* [2]).

Здесь нет недостатка ни в ясности, ни в определенности. Но Гизо умел говорить с еще большей ясностью, с еще большей определенностью. Когда по выходе в свет вышеуказанной работы, его политические враги упрекали его в разжигании гражданской войны, он ответил, что, указав на исторический факт существования борьбы классов, он не сказал ничего нового. «Я хотел только,—писал он,—вкратце изложить политическую историю Франции. Борьба сословий наполняет, или вернее, делает всю эту историю (sic!). Об этом знали и говорили за много веков до революции. Знали и говорили в 1789 г., знали и говорили три месяца тому назад. Хотя меня теперь обвиняют в том, что я это сказал, я не

[1]) Guizot. Du gouvernement de la France depuis la Restauratiou et dumini steriactuce Paris 1820, p. 2—3.

[2]) Там же, стр. 108.

думаю, чтобы кто-нибудь этого не помнил. Факты не уничтожаются по доброй воле и ради временных удобств министерств и партий. Что сказал бы господин де-Буленвилльe, если бы, возвратясь в нашу среду, он услышал отрицание того, что третье сословие вело войну против дворянства, что оно боролось с ним постоянно за уничтожение его привилегий и за установление равенства с ним. Что сказали бы те многие мужественные буржуа, которые были посланы в Генеральные штаты для защиты или завоевания прав своего сословия,—если бы они воскресли, чтобы узнать, что дворянство не вело борьбы с третьим сословием, что оно не поднимало тревоги, видя его рост, что оно не противодействовало всегда его усилению в обществе и укреплению его влияния?»

Вся эта борьба—«это вовсе не теория, не гипотеза, это сама действительность во всей ее простоте», и хотя нет ни малейшей заслуги в том, чтобы ее видеть, но оспаривать ее—это уже почти смешно [1]). Если некоторые сторонники дворянства желали предать ее забвению, так это потому, что они больше не считали свое сословие достаточно сильным, чтобы выдержать открытую борьбу и, видя его слабеющим, они старались обмануть средний класс. И Гизо громит их с бурною силою негодующего трибуна. «Выродившиеся потомки расы, владевшей огромной страной и заставлявшей дрожать великих королей,—восклицает он,—вы отрекаетесь от ваших предков и вашей истории! Чувствуя собственный упадок, вы протестуете против вашего прошлого величия. Так как мы требуем от вас быть отныне лишь равными нам, то вы оспариваете факт, что вы были нашими господами. Я испытал бы стыд, признаюсь в том, если бы мне—буржуа—пришлось здесь восстанавливать историю Франции и доказывать противникам конституционного равенства, что они слишком скромны в своих воспоминаниях» [2]).

Будучи художником больше, чем борцом, Огюстен Тьерри никогда не проповедывал классовую борьбу с такой силой и с таким гневом, как это делал Гизо, один из самых замечательных политических борцов французской буржуазии. Но тем не менее он хорошо понимал весь исторический смысл той борьбы, которую среднее сословие вело тогда с дворянством. «Современное дворянство,—писал он в 1820 г. по поводу работы Уордена о Соединенных Штатах Северной Америки,—связывает свои претензии с привилегированными людьми XVI столетия. По-

[1]) В приложении к двум первым изданиям цитируемой работы (предисловие третьего издания), стр. 15.

[2]) Там же, стр. 8.

следние считали себя происходящими от владельцев людей XIII столетия, которые в свою очередь связывали себя с франками Карла Великого, родословная которых восходила до Сикамбров Хлодвига. Здесь можно оспаривать только естественную преемственность; политическое же происхождение очевидно само собой. Так дадим эту преемственность тем, кто на нее претендует, сами же мы претендуем на преемственность—противоположную; мы—сыновья Третьего Сословия; Третье Сословье вышло из коммун (самоуправляющихся общин); коммуны были убежищами для крепостных. Крепостные были жертвы завоеваний. Итак, от одного вида к другому через промежуток времени в 15 веков, мы приходим к последней разновидности завоевания, которую надлежит стереть. Дай Бог, чтобы это завоевание само отреклось от своих последних следов, и чтобы час боя не должен был пробить. Но без этого формального отречения не будем надеяться ни на свободу, ни на отдых, не будем надеяться ни на что из того, что делает пребывание в Америке столь счастливым и достойным зависти; плоды, которые приносит эта земля, никогда не станут расти на почве, которая бы оставалась пропитанной остатками захвата» [1]).

Так или иначе, мирным ли путем или при помощи «борьбы», буржуазия должна уничтожить привилегии дворянства, или, как говорил Гизо, и до него еще *Сиэйс,* побежденный народ должен в свою очередь сделаться завоевателем. Мы могли бы легко найти у Минье и Тьера страницы, похожие на те, которые мы только что цитировали. Но это бесполезно. Теперь уже доказано, что когда марксисты говорят о классовой борьбе, они в этом случае следуют только примеру самых выдающихся теоретиков и историков третьего сословия. Больше того, Гизо нисколько не преувеличивал, говоря, что ***представители дворянства*** проповедывали эту борьбу так же, как представители третьего сословия. В «Размышлениях над историей Франции» Огюстена Тьерри, которые предшествуют его «*Рассказам из времен Меровингов*», читатель найдет довольно подробный анализ исторических систем до 1789 г., дающий ясное представление о том, до какой степени борьба классов, на которые распадалось старое французское общество, влияла на взгляды историков, сторонников того или иного класса. Язык какого-нибудь *Буленвиллье* или *Монлозье* часто так же отчетлив и энергичен, как язык Гизо или язык агитатора-марксиста нашего времени.

То, что отличает борьбу классов, проповедуемую французскими

[1]) В Censeur Européen, 2 апреля 1820 года.

историками времен Реставрации, от той, которая провозглашается социалистами наших дней,—это, прежде всего, социальное положение того класса, к которому обращаются теоретики социальной войны. Сколько бы историки времен Реставрации ни говорили о ***народе,*** о ***нации,*** о ***массе граждан,*** о ***третьем сословии*** в целом, все же на самом деле то, что они защищали, это были интересы небольшой части нации, ***интересы буржуазии.*** Гизо знал это хорошо и говорил об этом без уверток. «Я знаю..., что революция, предоставленная сама себе, свободная от страха, уверенная в торжестве, создаст естественно и неизбежно свою собственную аристократию, которая станет во главе общества,—писал он.—Но эта аристократия будет другого рода и будет совсем иначе образована, чем та, обломки котором мы видим» [1]). Значит неправда, как это утверждал тот же Гизо, что борьба третьего сословия против дворянства означала борьбу ***равенства*** против ***привилегии.*** Дело, в сущности говоря, шло о торжестве новых привилегий, привилегий ***иначе конституированных,*** чем те, с остатками которых боролись Гизо и его друзья. Огюстен Тьерри, вероятно, не понимал этого так ясно, как будущий министр Людовика Филиппа. Но и его идеал не шел дальше торжества ***среднего класса.*** Вот, например, как он резюмирует историческое дело Великой Французской Революции: «вместо старых сословий, неравных по своим правам и социальному положению (sic!) классов, образовалось общество однородное; стало 25 миллионов душ, составляющих один единственный класс граждан, живущих при одном законе, одном уставе, одном порядке» [2]). Что же оставалось делать?—Ничего больше, как обеспечить новое общество от нападений сторонников старого режима и защитить завоевания буржуазии от злопамятства дворянства, побежденного в великой борьбе классов. Правда, даже после 1830 года, когда победа буржуазии стала окончательной, Огюстен Тьерри, старый ученик и «приемный сын» *Сен-Симона,* не находится вполне на стороне удовлетворенных, как Гизо, этот злостный враг всякого движения рабочего класса. Автор «*Размышлений над историей Франции*», казалось, не вполне осуждал новые социальные и политические тенденции, которые начинают появляться с первых лет царствования Людовика-Филиппа. Но он далек от того, чтобы понять эти тенден-

[1]) Du gouvernement de la France etc, стр. 108.

[2]) Considérations sur l'histoire de France, предшествующие Récits des temps mérovingiens. Paris 1840 г., p. 143.

ции; он желает *социального мира, слияния классов,* он, который при Реставрации проповедывал *войну* классов. Ибо, ведь, социальный мир при тогдашних условиях не может и не мог бы быть ничем иным, как примирением пролетариата с тем ярмом, который налагает на него «новая аристократия» [1]).

Впрочем, справедливо будет вспомнить, что при Реставрации и при Людовике-Филиппе даже теоретики рабочего класса, социалисты и коммунисты, не понимали еще того, что пролетариату предстоит вести свою социальную войну и одержать свою политическую победу. За очень немногими исключениями они в рабочем вопросе стояли также за более или менее полное *слияние* классов, а не за их *борьбу. Сен-Симон,* которому Огюстен Тьерри обязан всеми своими историческими идеями, был одним из самых горячих сторонников войны пчел против трутней. Но пчелами для Сен-Симона были в той же самой мере фабрикант и банкир, как и рабочий. И тоже приходится сказать и о *сен-симонистах. Анфантен* очень хорошо понимал, что *земельная рента* и *прибыль с капитала* являются продуктом неоплаченного труда. «Собственники,—говорит он,—утвердившие за собой землю, присваивают себе, с помощью арендной платы, часть продуктов, созданных руками трудолюбивых людей. Таков же, в самом деле, и результат отдачи в наем капиталов, а это означает, что работники платят некоторым людям, чтобы последние могли отдыхать, и чтобы они оставили в их распоряжении материалы производства» [2]).

Это хорошо сказано. Но что же представляет из себя прибыль предпринимателя, который пользуется взятым в ссуду капиталом? Не является ли она также продуктом эксплоатации рабочих? Нет, отвечает Анфантен, предприниматель получает свою прибыль благодаря собственному труду. Прибыль и заработная плата это одно и то же для Анфантена, и в этом именно вопросе он показывает себя совершенно неспособным понять Рикардо, когда английский экономист говорит: *заработная плата не может понизиться, если не понижается прибыль* [1]) Это превосходно об'ясняет, почему сен-симонисты не хотели и слышать о классовой борьбе. Они были глубоко убеждены, что хозяева и рабочие составляют единый класс, и что их интересы совершенно солидарны. Сен-симонисты могли бороться только против «класса» военных людей и «паразитов»; и даже его они предпочли бы «*растрогать*» и «*обратить*» [2]).

Когда философы XVIII века гремели против «привилегий», они, по существу боролись лишь против *феодальной собственности.* Земельный собственник, в их глазах, был наглый эксплоататор чужого труда, почти бандит. *Буржуазная же собственность,* напротив, являлась им в своем благоприятном свете. Коммерческая и промышленная прибыль казалась им продуктом труда коммерсанта и фабриканта: *тайна прибавочной стоимости оставалась для них непроницаемой.* Буржуазные теоретики XIX века весьма кстати унаследовали эту теоретическую ошибку своих предшественников. Если доход рабочего далеко не так велик, как капиталиста, это лишь потому, что рабочий не работает или не работал столько, сколько капиталист. Отождествляя прибыль предпринимателя с заработной платой рабочего, Сен-Симон и сен-симонисты только повторяли ошибку интеллектуальных представителей буржуазии. В теории положение рабочего по отношению к хозяину и, следовательно, положение пролетариата по отношению к буржуазии, становится ясным и очищенным от всяких заблуждений только с того времени, когда экономическая наука могла, наконец, об'яснить происхождение и природу *прибавочной стоимости.* Это открытие, сделанное *Карлом Марксом,* положило конец всем ошибкам социалистов в понимании *классовой борьбы.* Социалисты наших дней охотно примут столь дорогой социалистам-утопистам проект—«*обратить в свою веру*» и «растрогать высшие классы»—но при условии: «обратить» и «тронуть» их *после того, как они будут экспроприированы.* Всякий, кто знает «человеческую при-

---

[1]) „Социальный мир" сделался также желанием Гизо. Если после 1848 г. он высказался против Республики, то это об'ясняется только тем, что республика не могла обеспечить этот пресловутый мир. „Само собой очевидно, что демократическая республика, начиная со своих первых действий, близка к тому, чтобы погрузить себя и ввергнуть нас в социальный хаос", говорил он в январе 1849 г. (De la Democratie en France, p. 42). Tempora mutantur. Как отличается этот язык от языка, которым тот же Гизо говорил в 1820 г.

[2]) Le Producteur. Paris 1825 art. Considérations fur lu baisse progressive du loyer des obsets mobiliers et immobiliers 242—43.

[1]) „Рикардо,—наивно замечает Анфантен,—всегда подразумевает под прибылью ренту капиталиста (Анфантен хочет сказать: ссужающего капитал. *Г. Г.*) и говорит, что повышение цены труда уменьшает доход человека, который не работает". Там же, стр. 545.

[2]) „Не будет мира и благополучия ни для какого класса, пока не прекратится борьба между классами, пока они не будут обращены и растроганы, ибо все они должны быть растроганы и обращены". Le Globe, № 183.

роду», согласится, что тогда они гораздо легче «обратятся», чем теперь [1]).

Социалисты наших дней хорошо знают, что раз дело идет о борьбе *с аристократией, какого бы сорта* она ни была,—здесь не может быть и речи *ни о мире, ни об отдыхе* до тех пор, пока она не побеждена и не обезоружена.

Буржуа наших дней обвиняют социалистов в разжигании войны там, где нужно успокаивать и примирять. Они утверждают, что буржуазия никогда подобным образом не действовала. Мы им ответим, как некогда Гизо ответил дворянству: «*Вырождающаяся раса, и история налицо, чтобы вас пристыдить!*».

«Контр-революция всегда прекрасно понимала, что для достижения своих целей, она своей первой заботой должна была ставить повсеместный захват власти, чтобы вслед за этим ее организовать и использовать в своих интересах. Пусть национальная партия, в свою очередь, знает, что ей важно не разрушить власть, а ее захватить».

Так писал Гизо в 1820 г. Пока социалисты смешивали экономические интересы пролетариата и буржуазии, они могли иметь лишь ошибочное представление о политическом долге рабочего класса. «Что касается до так называемых *политических прав*», писал один из сен-симонистов в 1830 г., «то мы не видим, что общего между ними и благосостоянием масс» [2]). Социалисты наших дней, которые не заблуждаются более насчет непримиримого антагонизма интересов пролетариата и буржуазии, прекрасно видят, каким образом «права, называемые политическими», связаны с благосостоянием масс. Они понимают, что *всякая классовая борьба—есть борьба политическая*, и они также стараются не уничтожить политическую власть, как это хотели бы «товарищи—анархисты», а *захватить ее в свои руки*.

Вся история цивилизованного общества есть борьба классов. Французские историки времен Реставрации знали это как нельзя лучше и не забывали до тех пор, пока на политической сцене не появился могильщик буржуазии—*современный пролетариат*. Но как об'ясняли себе эти историки тот исторический процесс, который порождает антагонизм

[1]) „Одни благодаря своему уму, хорошему поведению создают себе капитал и вступают на путь благоденствия и прогресса. Другие, ограниченные, или ленивые, или развращенные, остаются в стеснительных и трудных условиях существования, основанного единственно на заработной плате". Guizot. De la Démocratie en France, p. 76.

[2]) Le Globe, № 183.

интересов в первоначально-однородном обществе?—Читатель уже видел, что они связывали борьбу третьего сословия против дворянства во Франции с завоеванием галлов франками. Вообще завоевания играют большую роль в их философии и истории современных народов. Огюстен Тьерри рассказывает, что однажды, читая некоторые главы из Юма, дабы «подкрепить» свои политические взгляды, он был поражен идеей, которая явилась ему, как луч света, и он воскликнул, закрывая книгу: «*Все это пошло, со времен завоевания, подо всем этим лежит завоевание*». И тотчас же он придумал проект переделать историю революции в Англии с этой новой точки зрения [1]).

Это было в 1817 г. С этого времени новая идея нашего автора послужила ему основанием для многих других исторических изысканий; но его «Очерк революции в Англии», изданный в 4 томе «Европейского критика» 1817 г., ясно показывает как всю ценность, так и все слабые стороны его точки зрения.

«Всякий тот, чьи предки принадлежали к числу завоевателей Англии, покидал свой замок и ехал в королевский лагерь, где и занимал положение, соответствующее его званию. Жители городов и портов толпами шли в противоположный лагерь. Тогда можно было сказать, что армии собрались—одна во имя *праздности и власти*, другая — во имя *труда и свободы*. Все праздношатающиеся, каково бы ни было их происхождение, все те, которые искали в жизни лишь наслаждений без наслаждений труда—становились под королевские знамена, защищая интересы, подобные их собственным интересам, и наоборот, те из потомков прежних завоевателей, которые занимались тогда промышленностью, присоединялись к партии общин» [2]).

Вот что, таким образом, представляло из себя революционное движение в Англии в XVII веке. Бурная реакция прежних побежденных против прежних победителей. На первый взгляд это кажется весьма правдоподобным. Но, когда перечитываешь указанный отрывок, является сомнение. Там были потомки прежних победителей, которые, *занявшись промышленностью*, присоединялись к партии «труда и свободы». С другой стороны королевский лагерь наполнялся всеми теми, кто желал только «наслаждения без труда». И между ними находились

[1]) Dix ans d'études histo iques, том VI des Oeuvres complètes Огюстена Тьерри. Предисловие.

[2]) Vues des révolutions, etc. Oeuvres complètes Огюстена Тьерри. Том VI, стр. 66.

по словам нашего историка, люди всех «каст». Было же здесь, стало-быть, расхождение интересов, в котором большую роль сыграло экономическое движение, вызванное прогрессом «промышленности». Впрочем Огюстен Тьерри об этом сам говорит: «с обеих сторон война велась за положительные интересы. Все остальное было внешностью или предлогом. Люди, отстаивавшие дело подданных, были по большей части пресвитерианами, т.-е. они не хотели никакого подчинения даже в религии. Те, которые примыкали к противной партии, принадлежали к англиканскому или католическому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремились к власти и к обложению людей налогами» [1]).

Дело, таким образом, совершенно ясно. Борьба велась за *экономические* интересы партий и сама *власть* была по существу лишь орудием. которым эти партии старались завладеть, в целях торжества их интересов. Огюстен Тьерри понимал это так же хорошо, как и Гизо [2]). Это не все. Он понимал также, что, вторгаясь в Англию, норманны ставили перед собой определенную экономическую цель: они желали *приобресть*» (gagner), как говорит он, воспроизводя выражение одного старого летописца. Он цитирует речь, произнесенную Вильгельмом Завоевателем перед битвой при Гастингсе, которая показывает нам скрытую *подоплеку завоевания* [3]). Зачем же ему было апеллировать к завоеванию там, где оно, будучи далеко не в состоянии дать окончатель-

[1]) Там же. та же страница.

[2]) Guizot. Histoire de la révolution d'Angleterre. В предисловии автор с большой проницательностью об'являет *поверхностным* и *легковесным* мнение, согласно которому революция в Англии была скорее политической, в то время как французская стремилась преобразовать и правительство и общество. „Направление ее,—говорит он,—было такое же, как и ее происхождение". Английская революция берет начало из изменений, происшедших в *„социальном положении* и нравах английского народа". Стр. 11—12 1 тома (издание 1841 г.) и Discours sur l'histoire de la réssolution d'Angleterre. Berlin 1850.

[3]) „Сражайтесь храбро,—воскликнул он, обращаясь к своим друзьям,—„убивайте всех; если мы победим, мы все разбогатеем. То, что приобрету я, приобретете вы все: если у меня будет земля, будут земли и у вас" (Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Paris 1838; том 1, стр. 352). С другой стороны, те, на кого нападали, говорили между собою: „мы должны бороться, какова бы ни была опасность, потому что тут дело идет не о признании нового господина. . а совсем о другом. Герцог норманнский роздал уже наши земли своим рыцарям и всем людям, которые по большей части уже и признали себя за это его вассалами; они все захотят иметь свою долю; герцог станет нашим королем, и сам вынужден будет отдать им наше имущество" и т. д. Там же, стр. 347.

ного об'яснения явления, в свою очередь по своей цели, а особенно по *своим результатам*, об'ясняется социальным положением победителей и побежденных.

Дело в том, что школа, к которой принадлежал Огюстен Тьерри, имела весьма смутные представления об *экономической истории* человечества.

Так же, как и буржуазные экономисты, они считали *капиталистическое общество* единственным, соответствующим человеческой природе и воле *провидения*. Всякая общественная организация, которая не основывалась на капитализме, им казалась противоестественной и по меньшей мере странной (bizarre) [1]). Они способны были прекрасно об'яснить борьбу средневековой буржуазии с феодальным дворянством, это было движение *естественное*, т. к. оно должно было привести строение общества к типу, продиктованному природой. Но что касается самого феодального строя, то они могли видеть в нем только отклонение исторического движения от его нормального направления. Наиболее допустимое об'яснение подобного отклонения заключалось в насилии завоевателей. Насилие и злоба немного также в «природе человека». Ища в ней основу данной социальной организации, мы не покидаем, таким образом, точки зрения «человеческой природы» и одним ударом убиваем двух зайцев; хорошими сторонами человеческой природы мы об'ясняем капиталистическую систему и все движение, которое стремится к ее установлению; дурными сторонами этой природы об'ясняем происхождение феодального строя и всякой другой социальной организации, более или менее «странной» в глазах буржуа.

Огюстен Тьерри совершенно так же, как Гизо и Минье, думает,

[1]) Так Огюстен Тьерри называет институт рода у старых британских племен. По Гизо—„всегда и везде были и будут существовать рантьеры, предприниматели и наемные рабочие. Эти различия вовсе не случайные или специфические явления, присущие той или иной стране; это явления всеобщие, которые естественно воспроизводятся во всяком человеческом обществе. И чем ближе присматриваешься, тем более убеждаешься в том, что эти явления, с одной стороны, находятся в тесной связи и в глубокой гармонии с природой человека, которую нам дано познать, а с другой—с тайнами ее судьбы, которую дано нам только предвидеть" (De la Démocratic en France, p. 77—78). Не был ли прав Маркс, говоря, что буржуазные экономисты, как, впрочем, и все теоретики этого класса, знают только два рода учреждений: искусственные либо естественные, и что они в этом похожи на теологов, которые устанавливают также два сорта религий; всякая чужая религия,—дело людей, в то время как их собственная исходит от Бога (Misère de la Philosophie, p. 113).

что он поднялся выше исторических взглядов философов предшествующего века, которые видели в средневековьи только длительное и непрерывное торжество человеческой глупости. Он претендовал на гораздо большую справедливость по отношению к этой эпохе.

В самом деле, он понимал ее лучше, чем философы XVIII века, но то, что он видел, были освободительные стремления тогдашних горожан, «образование и успехи третьего сословия», а не «природа» феодального строя, в его целом. *Он понимал феодальный строй в его разложении, но не в его происхождении.* Что касается до происхождения, то «завоевание» не переставало быть для него разрешением загадки.

Мы указали выше, что Ог. Тьерри обязан был Сен-Симону своими историческими идеями. Сен-Симон придерживался мнения, что и Гизо заимствовал у него свои исторические взгляды. Как бы то ни было, но бесспорно, что тот, кто внимательно прочтет Сен-Симона, не найдет в трудах Гизо ничего нового по части философии истории. Так вот, Сен-Симон, который настаивал на превосходстве средневековой социальной организации над социальной организацией древних народов, оценивал эти имущества только с точки зрения того простора, который она давала развитию современного «промышленного» строя. Феодализм же для него—не что иное, как система, основанная исключительно на праве более сильного, система, в которой господствует дух завоевания [1]).

Бесспорно, что смысл исторического бытия феодальных сеньоров заключался прежде всего в их военной функции. В этом смысле можно говорить о военном характере их собственности. Не нужно, однако, забывать, что такое суждение не больше, как façon de parler. Почему в современной Европе военная служба ограничена иначе, чем в средние века? Почему она изменила свою «природу»? Потому что экономическая структура европейских обществ не та, какою она была в то время. Спо-

[1]) „Единственный важный пункт, на котором обычно сходятся современные историки всех наций— есть не что иное, как заблуждение. Они все прозвали века, которые протекли с IX до XV столетия—веками варварства, а на самом деле это были как раз те века, когда устанавливались все те деятельные учреждения, которые дали европейскому обществу решающее политическое превосходство над всеми обществами, ему предшествовавшими. (Mémoire sur la gravitation universelle в сочинениях Сен-Симона и Анфантена). Средневековье это эпоха, когда „война была и должна была быть рассматриваема, как первое средство процветания наций“ и где поместная собственность, была, „по своему происхождению и природе, чисто военной“. L'organisateur, Oeuvres т. XX, стр. 81 и 83.

соб производства, господствующий в обществе, определяет в последнем счете способ удовлетворения общественных потребностей.

Сколько бы историки той школы, о которой мы здесь говорим, ни повторяли вслед за Минье, что феодализм заключался в потребностях раньше, чем он осуществился в действительности, все же они понимали его «природу» так же мало, как и происхождение потребностей общественного человека в зависимости от различных фазисов его эволюции. Их философия истории сводилась к следующему: раньше, чем стать *причиной*, политические конституции являются *следствием;* корень (этих конституций) находится в социальном состоянии народов. Социальное состояние определяется состоянием собственности, а у современных народов—преимущественно состоянием земельной собственности [1]). Наконец, что касается собственности, она об'ясняется природой человека или более или менее сильным искажением этой природы.

Природа человека, которая уже в XVIII ст. играла столь значительную роль в политических и социальных теориях философов и которую О. Конт, мнимый враг метафизики, сделал настоящей сущностью своей будто бы «социологии»,—не больше, как риторический образ. Неизменна ли человеческая природа? В таком случае не она может об'яснить нам происходящее в общественных отношениях изменения, совокупность которых образует то, что мы называем историческим процессом. Изменяется ли она в свою очередь? Тогда нужно найти причину этих изменений. В обоих случаях «природа человека» одинаково далека от того, чтобы об'яснить что бы то ни было в историческом движении человечества.

«Отношения собственности» у австралийских племен не похожи на те, которые существуют в настоящее время у народов Западной Европы. Чем это об'ясняется? Тем ли, что австралийцы имеют природу, отличающуюся от природы европейцев, или тем, что они противятся голосу природы? Ни тем ни другим. Их отношения собственности являются такими, какими они должны быть при нынешнем состоянии их *произво-*

[1]) Mignet, De la Féodalité, стр. 35 и особенно Guizot, Sisais sur l'histoire de France. Изучение поземельных отношений должно, значит, предшествовать изучению гражданского быта; чтобы понять политические учреждения, нужно быть знакомым с различными социальными условиями и их взаимоотношениями. Чтобы понять эти различные социальные условия, нужно знать природу и отношения собственности (стр. 75, 76—10-е изд). Сравните с Сен-Симоном: „Закон, который образует собственность—самый важный из законов. Это тот закон, который служит основой социального строя“.

дительных сил. Они *естественны,* поскольку они остаются в соответствии с этим состоянием. Они сделаются *противоестественными* тогда, когда производительные силы австралийских племен достигнут более высокого уровня развития.

Для того, чтобы существовать, человек должен воздействовать на внешнюю природу, он должен *производить.* Действие человека на внешнюю природу определяется в каждый данный момент его средствами производства, состоянием его производительных сил: чем больше эти силы, тем продуктивнее их действие. Но развитие производительных сил приводит неизбежно к известным переменам в отношениях производителей друг к другу в общественном процессе производства. Это те изменения, которые на юридическом языке называются *изменениями отношений собственности.* А так как изменения в состоянии собственности приводят к изменениям во всей общественной структуре, то можно сказать, что развитие производительных сил изменяет «природу» общества, и так как, с другой стороны, человек есть продукт окружающей его социальной среды, то, очевидно, что развитие производительных сил, изменяя «природу» социальной среды, изменяет «природу» человека. Природа человека (таким образом)—не *причина,* а только *следствие.*

Если бы мы, с этой точки зрения, которая есть точка зрения *материалистического понимания истории,* захотели разобрать основную историческую концепцию Гизо, Минье и Огюстена Тьерри, нужно было бы сказать:

Совершенно правильно то, что раньше, чем стать причиной, политические конституции являются следствием; также правильно то, что для того, чтобы понять политические учреждения, нужно знать различные социальные условия и их взаимоотношения, очень правильно и то, что для того, чтобы понять различные социальные условия, нужно знать природу и отношения собственности. Но состояние собственности имеет гораздо большее социальное значение, чем то, которое придавали ему наши историки. Это состояние дает себя чувствовать *везде* и не только у *современных народов;* неправильно также утверждать, что характер политических учреждений определяется главным образом природой земельной собственности; влияние того, что называют движимой собственностью, не менее значительно. Если в средние века крупные земельные собственники составляли господствующий класс в обществе, это вытекало из состояния производительных сил того времени.

Наконец, причину исторического развития форм собственности нужно искать не в природе человека, а в развитии производительных сил.

Мы приходим, таким образом, к выводу, который для многих читателей, предубежденных против материалистического понимания истории, покажется довольно неожиданным. Вывод этот сводится к следующему: исторический материализм Карла Маркса не осуждает поголовно и без разбора исторические идеи предыдущих школ; он только освобождает эти идеи от фатального противоречия, благодаря которому эти идеи не могли выйти из заколдованного круга.

Другой вывод, который нам кажется не менее достойным внимания, состоит в следующем: если неправильно утверждать, что Маркс был первым, кто заговорил о классовой борьбе, то все же не подлежит сомнению, что он первый раскрыл настоящую причину исторического движения человечества, и тем самым «природу» различных классов, которые один за другим появляются на мировой арене. Будем надеяться, что пролетариат сумеет хорошо воспользоваться этим ценным открытием великого мыслителя-социалиста.

ОЧЕРКИ
ПО ИСТОРИИ МАТЕРИАЛИЗМА

Предисловие автора.

В трех очерках, отдаваемых мною на суд немецкого читателя, я делаю попытку истолковать и об'яснить материалистическое понимание истории Карла Маркса, которое является одним из величайших завоеваний теоретической мысли XIX столетия.

Я прекрасно сознаю, что мой вклад очень скромен. Чтобы убедительно доказать всю ценность и все значение названного понимания истории, надо было бы написать подробную историю материализма. Не имея возможности сделать это, я вынужден ограничиться сравнением в отдельных монографиях французского материализма XVIII века с современным материализмом.

Из представителей французского материализма я выбрал Гольбаха и Гельвеция, которые, по моему мнению, были во многих отношениях весьма крупными мыслителями и до нашего времени не получили надлежащей оценки.

Гельвеция много раз опровергали, на него часто клеветали, но мало кто дал себе труд понять его. При изложении и критике его произведений мне пришлось, если позволено будет так выразиться, работать на девственной почве. Указанием мне могли служить только несколько беглых замечаний, найденных мною в сочинениях Гегеля и Маркса. Конечно, не мне судить, насколько правильно я использовал все, что я заимствовал у этих великих учителей в области философии.

Гольбах, менее смелый в своих логических выводах и менее революционный в своем мышлении, чем Гельвеций, еще при жизни меньше шокировал, чем автор книги «О духе». Его боялись не так, как последнего. Поэтому Гольбаха судили более благосклонно и к нему были более справедливы. Тем не менее, и его поняли только на половину.

Как и всякая современная философская система, материалистическая философия должна давать об'яснение двух родов явлений: с одной стороны, природы, с другой—исторического развития человечества. Философы-материалисты XVIII века, во всяком случае те из них, которые

примыкали к Локку, в такой же мере имели свою философию истории, как и свою натур-философию. Чтобы убедиться в этом, достаточно только перелистать их произведения. Поэтому, историки философии безусловно должны были бы изложить и подвергнуть критике исторические идеи французских материалистов, как они изложили и подвергли критике их понимание природы. Эта задача, однако, не была разрешена. Так, например, когда историки философии говорят о Гольбахе, они принимают обыкновенно во внимание только его «Систему природы» и в этом произведении подвергают исследованию только то, что имеет отношение к натур-философии и к *морали*. Они игнорируют исторические воззрения Гольбаха, в изобилии рассеянные в «Системе природы» и в других его произведениях. Нет, поэтому, ничего удивительного, что широкая публика даже не подозревает о существовании этих взглядов и составляет себе совершенно не полное и ложное представление о Гольбахе. Если принять еще во внимание, что этика материалистов почти всегда истолковывается превратно, то придется признать, что очень многое в истории французского материализма XVIII века нуждается в поправках. Следует заметить, что указанный нами прием встречается не только в общих курсах по истории философии, но и в специальных историях материализма,—впрочем, пока еще очень немногочисленных—так, например, в немецкой работе Ф. А. Ланге, которая считается классической, и в книге француза Жюля Сури.

Что касается Маркса, то достаточно указать, что ни историки общей философии, ни историки материализма, в частности, не дают себе даже труда упомянуть об его материалистическом понимании истории.

Когда палка перегнута в одну сторону, для выпрямления необходимо перегнуть ее в обратную. В настоящих *очерках*» я вынужден был поступить именно таким образом: я должен был прежде всего изложить исторические идеи рассматриваемых мыслителей.

С точки зрения той научной школы, к которой я имею честь принадлежать, «*идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное*». Кто хочет с этой точки зрения излагать историю идей, должен потрудиться об'яснить, как и каким образом идеи той или иной эпохи были порождены ее социальными условиями, то-есть в конечном счете ее экономическими отношениями. Дать такое об'яснение—это огромная и благодарная задача, разрешение которой совершенно преобразует историю *идеологий*. В настоящих очерках я делаю попытку подойти к решению этой задачи. Но я не мог посвятить ей надлежащее внимание, и по весьма простой причине: прежде чем ответить на вопрос, *почему* развитие идей совершалось тем или иным образом, надо сперва уяснить себе, *как шло* это развитие. В применении к нашей теме это значит, что об'яснить, *почему материалистическая философия развивалась так*, как мы это видим у Гольбаха и Гельвеция в XVIII и у Маркса в XIX столетии, можно только после того, как ясно будет показано, *чем была в действительности эта философия*, которую так часто не понимали и даже совершенно извращали. *Прежде чем строить, надо расчистить почву.*

Еще одно слово. Может быть, читатели найдут, что я недостаточно подробно остановился на теории познания разбираемых в книге мыслителей. На это я могу возразить, что я старался точно изложить их взгляды в этом пункте. Не принадлежа, однако, к сторонникам столь модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, я не имел желания подробно останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе.

Женева. Новый год, 1896.

Гольбах.

Мы собираемся говорить об одном из материалистов. Но что же такое материализм?

Обратимся к величайшему из современных материалистов.

«Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей философии, является вопрос об отношении мышления к бытию, — говорит Фридрих Энгельс в своей прекрасной книжке «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии».—Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу, — этот вопрос, на-зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века? Сообразно тому, как философы отвечали на этот вопрос, они разделились на два больших лагеря. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира... составили лагерь идеализма. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма».

Итак, по словам Фридриха Энгельса, быть материалистом значит видеть в природе первоначальный элемент; Гольбах охотно принял бы это определение. Так, например, психическая жизнь животного представляла, с его точки зрения, лишь «естественное» явление, и для решения психологических вопросов, по его мнению, нет надобности выходить из области исследования природы [1]). Это мнение сильно отличается от тех догматических утверждений, которые так часто и так неосновательно приписываются материалистам. Правда, Гольбах видел в природе

[1]) Le bon sens puisé dans la Nature, suivi du testament du curé Meslier", A Paris, l'an de l la République, 1, p. 175.

только материю или «разные материи», он еще признавал четыре элемента или стихии древних философов—воздух, огонь, землю, воду; не следует забывать, что он писал в 1781 году [1]). Точно так же он признавал в природе только материю или *материи*, движение или разные движения; Дамирон и другие критики пытались опровергнуть Гольбаха, подсовывая ему свое понятие материи; исходя из этого понятия, они победоносно доказывали, что материя недостаточна для об'яснения явлений природы. Победа доставалась легко, но, конечно, не такими доводами можно сокрушить материализм [2]). Критики подобного рода не понимают, или представляются непонимающими, что можно иметь о материи совсем иное понятие, нежели то, которое они признают правильным. По словам Гольбаха: «Если бы мы подразумевали под природою груду мертвых, бескачественных, вполне пассивных тел, то, конечно, мы были бы вынуждены искать начало движений вне этой природы; но если мы станем подразумевать под природою то, что она есть на самом деле, а именно целое, с различными частями, обладающими разными свойствами, с частями, которые, соответственно этим различным свойствам, в большей или меньшей степени активны, находясь в постоянном взаимодействии друг с другом, при чем одни из них имеют вес, тяготея к одному общему центру, тогда как другие отделяются от него, двигаясь по периферии, которые взаимно притягиваются и отталкиваются, соединяются и раз'единяются, которые порождают и разлагают своими постоянными столкновениями и новыми соединениями все видимые нами тела, тогда нам не представится надобности прибегать к сверх'естественным силам, чтобы отдать себе отчет в образовании вещей и в видимых явлениях» [3]).

Уже Локк допускал, что материя могла бы обладать способностью мышления. Для Гольбаха это допущение представляется наиболее ве-

[1]) „Природа в широчайшем значении слова есть великое целое, составленное из соединения разных материй, их различных сочетаний и движений, наблюдаемых нами во вселенной". Système de la Nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral, Londres 1781, 1, p. 3.

[2]) По Дамирону, напр., материя не обладает способностью к мышлению. Почему? „Потому что материя не мыслит, не познает, не действует". (Mémoires pour servir à l'histoire de la Philosophie au XVIII Siècle, Paris 1858, p. 409). Восхитительная логика! Впрочем, и Вольтер, и Руссо впадали в ту же ошибку, полемизируя с материализмом. Так, Вольтер уверял, что „всякая деятельная материя указывает на действующее на нее нематериальное существо". Для Руссо материя „мертва"; он никогда „не мог понять, что такое живая молекула".

[3]) Système de la Nature, I, p. 21, 1781.

роятным «даже, если принять теологическую гипотезу, т.-е. допустить, что материю движет всемогущий двигатель» [1]). Вывод Гольбаха очень прост и действительно очень убедителен. «Так как человек есть материя, которая является источником его идей, и в то же время обладает способностью мыслить, стало быть, материя способна мыслить или способна к особому видоизменению состояния, называемому нами мышлением» [2]). От чего же зависит это видоизменение? Здесь Гольбах предлагает две гипотезы, представляющиеся ему одинаково вероятными. Можно допустить, что чувствительность материи «есть результат свойственного животному расположения, соединения, так что мертвая, нечувствующая материя перестает быть мертвою и становится способною к ощущению, когда она *анимализируется*, т.-е. соединяется и отождествляется с каким-либо животным». Разве мы не видим, что молоко, хлеб, вино превращаются в вещество человека, т.-е. чувствующего существа? Эти мертвые вещества, стало быть, становятся чувствующими, соединяясь с чувствующим существом. Другая гипотеза—это та, которая была выставлена Дидро в его замечательном «Разговоре» между Далам-бером и Дидро. «Некоторые философы,—пишет Дидро,—полагают, что чувствительность есть общее свойство материи. В таком случае, бесполезно искать источника этого свойства, известного нам по его действиям. Приняв подобную гипотезу, придется последовать примеру тех, которые различают в природе два рода движения, одно под именем *живой* силы, другое под именем *мертвой* силы, и различать два рода чувствительности: одну активную или живую, другую — пассивную или мертвую, тогда анимализация вещества станет лишь уничтожением задержек, препятствующих ей стать деятельною и чувствительною».

Как бы то ни было и какова бы ни была гипотеза, принятая нами относительно чувствительности, во всяком случае, по Гольбаху «нематериальное существо, подобное тому, каким считают человеческую душу, не может быть суб'ектом этой души» [3]).

Читатель, пожалуй, скажет, что ни та, ни другая гипотеза не отличается достаточной ясностью. Мы знаем это, и Гольбах знал не хуже

[1]) Le bon sens, I, p. 176.

[2]) Système de la Nature, I, p. 81, прим. 26.

[3]) „Système de la Nature, I, p. 90— 91. Ла-Меттри тоже считает обе гипотезы почти одинаково правдоподобными. Ланге совершенно несправедливо приписывает ему другой взгляд. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть шестую главу „Traité de l'ame". Ла-Меттри думает даже, что «все философы всех веков (конечно, за исключением картезианцев) признавали за материей способность ощущения". Ср. его Oeuvres, Amsterdam 1764, I, p. 97— 100.

нас. «Свойство материи», называемое нами «чувствительностью», представляет, действительно, трудно разрешимую загадку. «Но,—говорит Гольбах,—простейшие движения нашего тела представят для каждого, кто начнет об этом размышлять, такие же трудно разрешимые загадки» [1]).

В одной беседе с Лессингом, Якоби сказал: «Я люблю Спинозу, но плохое доставляет он нам спасение». Лессинг ответил: «Да, пожалуй... А все же... Разве вы знаете что-нибудь лучшее?» [2]).

Материалисты, вроде Гольбаха, могли бы точно так же ответить противникам: «Знаете ли вы что-нибудь лучшее?». Да и где искать это лучшее? В суб'ективном идеализме Беркли? В абсолютном идеализме Гегеля? В агностицизме и в неокантианстве наших дней?

«Материализм,—уверяет Ланге,—упорно принимает мир чувственной видимости за мир действительных вещей» [3]). Это написано по поводу доводов, выставленных Гольбахом против Беркли. Ланге дает понять, что Гольбах не знал многих, весьма немудреных вещей. Пусть Гольбах ответит сам за себя.

«Нам неизвестна сущность ни одной вещи, если под словом сущность подразумевать то, что образует своеобразную природу вещи. Мы познаем материю лишь по восприятиям, ощущениям и идеям, которые она нам доставляет; и, поэтому, мы судим о материи хорошо или дурно, смотря по способностям наших органов» [4]).

«Нам неизвестна ни сущность, ни истинная природа материи, хотя мы в состоянии познавать некоторые из ее свойств и качеств, смотря по способу, как она на нас действует» [5]).

«Для нас материя есть то, что так или иначе влияет на наши чувства; а свойства, приписываемые нами различным материям, основаны на различных впечатлениях или переменах, производимых ею в нас» [6]).

Странно, не правда ли? Здесь старик Гольбах высказывается в том же духе, как и нынешние представители «теории познания». Каким образом Ланге не узнал в Гольбахе своего союзника?

Дело в том, что Ланге ведет всю новейшую философию от Канта и как Мальбранш видит все вещи в боге. Ланге никак не мог себе представить, что еще до появления «Критики чистого разума» могли суще-

[1]) Le bon sens, I, pg. 177.

[2]) Jacobi s Werke, IV, p. 54.

[3]) Geschichte des Materialismus, 2 Aufl., Iserlohn 1873, I, p. 378.

[4]) Système de la Nature, II, p. 91—92.

[5]) ibid., p. 116.

[6]) Système de la Nature, I, p. 28.

ствовать люди, да еще «материалисты», которым были известны истины, в сущности достаточно старые, но представляющиеся Ланге величайшими открытиями новейшей философии. Он читал Гольбаха с предвзятым мнением.

Но это еще не все. Между Гольбахом и Ланге есть, без сомнения, скромное различие. Для Ланге, как кантианца, *«вещь в себе»* совершенно непознаваема. Для Гольбаха, как «материалиста», наш ум, т.-е. наша наука, вполне способна открыть *по крайней мере некоторые свойства* «вещи». И автор «Системы природы» не ошибался в этом пункте.

Попробуем рассуждать следующим образом. Мы строим железную дорогу. На языке кантианцев это значит, что мы вызываем возникновение определенных *явлений*.

Но что такое явление? Это результат влияния на нас «вещи в себе». Итак, строя нашу железную дорогу, мы заставляем «вещь в себе» действовать *на нас* желательным *для* нас образом. Но что дает нам средства влиять на «вещь в себе» в этом направлении? Знание ее свойств, и ничто другое, как именно знание этих свойств.

И для нас весьма выгодно, что мы можем достаточно близко познакомиться с «вещью в себе». В противном случае мы не могли бы существовать на этой земле и, по всей вероятности, должны были бы отказаться от удовольствия заниматься метафизикой.

Кантианцы цепко держатся за непознаваемость «вещей в себе». По их мнению, эта непознаваемость дает доброму *Лампе* и всем хорошим филистерам неоспоримое право иметь своего более или менее «поэтического» или «идеального» бога. Гольбах думал иначе.

«Нам, беспрестанно повторяют,—говорит он,—что наши чувства обнаруживают нам лишь *скорлупу* всех вещей, что наш ограниченный ум не может постичь бога. Допустим это, но наши чувства не обнаруживают нам даже *скорлупу* бога... Так, как мы сотворены, для нас вообще не существует вещи, о которой мы не имеем никакого представления» [1]).

[1]) Système de la Nature, II, p. 109—113. Фейербах говорил то же самое. Вообще его критика религии имеет много сходного с критикой Гольбаха. Что касается превращения „вещи в себе“ в бога, то следует отметить, что отцы церкви определяли своего бога точно так, как кантианцы свою «вещь в себе». Так, согласно Августину, бог не подходит ни под одну из категорий: „ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum“ etc. „Мы должны понимать бога, если только можем это

Несомненно, однако, что материализм Гольбаха, как и весь французский материализм XVIII века, как вообще всякий материализм *до* Маркса, имеет свою ахиллесову пяту. Коренной недостаток этого материализма—отсутствие всякой идеи эволюции. Правда, у людей, подобных Дидро, мы находим порою гениальные догадки, которые могли бы сделать честь крупнейшим из новейших эволюционистов. Однако, эти догадки стоят вне всякой связи с сущностью их учения: исключения лишь подтверждают правило. Идет ли речь о природе, о морали или об истории, «философы» XVIII века везде обнаруживают то же отсутствие истинного диалектического метода, то же господство метафизической точки зрения. «Интересно видеть, как трудится Гольбах над выработкою сколько-нибудь подходящей гипотезы происхождения нашей планеты или человека. Задачи, решенные новейшим естествознанием, проникнутые духом эволюционизма, представлялись философу XVIII столетия неразрешимыми [1]).

Земной шар не всегда был тем, что он есть. Стало быть, он образовался постепенно, путем продолжительной эволюции? Нет. Дело *могло*, по Гольбаху, произойти так: «Быть может, земной шар есть масса, когда-либо оторвавшаяся от какого-либо небесного тела; может быть, он представляет результат пятен и шлаков, наблюдаемых астрономами на солнечном диске; эти шлаки могли оттуда рассеяться по нашей планетной системе. Может быть, также земной шар есть потухшая комета, занимавшая некогда другое место в пространстве [2]).

Послушаем теперь рассуждения Гольбаха о происхождении человека. Первобытный человек отличался от нынешнего, быть может, более, «чем четвероногое от насекомого». Человек, как и все существующее на нашей планете и на других небесных телах, вечно изменяется. Без всякого противоречия можно допустить, что виды непрерывно изменяются [3]).

Кажется, мы имеем дело с чистым эволюционистом. Однако, не

и насколько можем, добрым без качеств, великим без количества, творящим без необходимости, восседающим без престола, вездесущим без пространства, вечным без времени“. Ср. Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1881, II, pp. 102— 03. Читателя, желающего изучить все противоречия „вещи в себе“, мы отсылаем к Гегелю.

[1]) Странное дело. Дидро восхищается, напр., *моралью Гераклита*. Но об его диалектике он не говорит ни слова или, если угодно, только несколько малозначущих слов по поводу его *физики* Oeuvres de Diderot, Paris 1818, II, p. 625—626. (Encyclopédie).

[2]) Système de la Nature, I, p. 70—71.

[3]) Système de Nature, I, p. 73.

следует забывать, что Гольбах признает такое изменение вероятным лишь при допущении *«перемен в положении нашего земного шара»*, при чем речь идет не об обращении вокруг солнца, а о выходе из области нынешней солнечной системы.

Кто не допускает этого, тот, по Гольбаху, должен признать человека *«внезапным произведением природы»*. Гольбах, сверх того, далеко не настаивает на изменчивости видов. По его словам: «Нельзя также ничего возразить и против обратного мнения, напр., если бы кто-либо отверг все предыдущие гипотезы и стал утверждать, что природа действует с помощью определенного числа неизменных и общих законов; или что человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д., испокон веков были и навсегда останутся тем, что они есть; или если кто-либо стал утверждать, что звезды вечно светили на небе».

Итак, по Гольбаху, существование «определенного числа неизменных и общих законов» исключает всякое развитие.

Гольбах продолжает:

«Нельзя было бы ничего возразить и против мнения, что не следует предлагать вопроса, почему человек таков, каков он есть, почему природа такова, какою мы ее видим, или почему существует самый мир. Какую бы мы ни избрали систему, вероятно, каждая одинаково легко ответит на все затруднения... Человеку не дано знать все. Ему не дано познать свое происхождение, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до первых начал». Не правда ли, эти слова «материалиста» охотно будут цитироваться некоторыми новейшими «спиритуалистами»?

К числу «неразрешимых» задач Гольбах причисляет следующую: «Существовало ли животное раньше яйца или яйцо раньше животного?» Хорошее предостережение для тех ученых, которые слишком легко декретируют границы научного знания.

Мнения, высказанные Гольбахом об эволюции, могут показаться невероятными. Но не следует забывать истории естествознания. Много лет прошло после напечатания «Системы природы» Гольбаха, а великий ученый Кювье все еще страстно боролся против всякой идеи эволюции.

Обратимся к морали Гольбаха. В одной из своих комедий, забытый теперь автор, Палиссо, славившийся, однако, в XVIII столетии, заставляет одно из действующих лиц (Валерия) сказать:

— На земном шаре, где живем мы, в роли всемирного деспота, есть лишь одна единственная пружина—личный интерес.

Другое лицо (Карондас) отвечает:

— Я с некоторым сожалением обманул Сидализу, но вижу ясно, что это дозволенная вещь.

Таким образом, Палиссо надеялся выставить идеи «философов» к позорному столбу. «Речь идет о том, чтобы быть счастливыми, все равно, каким образом»—этот афоризм Валерия выражает взгляд автора на мораль философов. Палиссо был, правда, лишь «жалкий писака». Однако, из авторов, так или иначе рассматривающих «материалистическую этику» XVIII столетия и излагавших ее историю, многие ли судили иначе? За весьма немногими исключениями, у всех писателей XVIII века эта этика признается чем-то шокирующим,—учением, недостойным честного ученого или уважающего себя философа. Геттнер, напр., признает людей вроде Ламметри, Гольбаха и Гельвеция опасными софистами, проповедывавшими лишь чувственное наслаждение и эгоизм [1]).

Однако, подобные суждения нарушают правило исторического беспристрастия. Ничего подобного не проповедывали философы XVIII века.

«Делать добро, содействовать счастью ближнего, помогать ему,—это добродетельно. Добродетелью может быть лишь то, что содействует пользе, счастью и безопасности общества».

«Первая из общественных добродетелей есть *человечность*. Она включает в себе все остальные. Рассматриваемая с самой широкой точки зрения добродетель представляет чувство, предоставляющее всем существам человеческого рода права на наше сердце. Основываясь на развитой чувствительности, это чувство делает нас способными оказывать людям все то добро, к которому мы способны. Следствия человечности, это—любовь, благотворительство, щедрость, снисходительность, кротость к ближнему».

Это пишет Гольбах [2]).

Откуда же возникло указанное обвинение, хотя и неосновательное, и почему оно везде находит веру?

Прежде всего, это зависит просто от *невежества*. О «французских материалистах XVIII века» много говорят, но их не читают. Можно ли

[1]) „Софисты материалистической этики. Ла-Меттри и Гельвеций „Hettner Literaturgeschichte des XVIII, Jahrhunderts, Braunschweig 1881, II, p. 388". Опасной стороной материализма является доставление поблажки, пищи, и стимула самым низшим пробуждениям человека." Fritz Schultze, Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben. Leipzig 1887, p. 50.

[2]) La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement. Par un ancien magistrat (Holbach), 1773, p. 45—46.

после этого удивляться тому, что однажды укоренившийся предрассудок упорно держится в истории литературы и в читающей публике. Впрочем, есть два обильных источника этого предрассудка.

Философия XVIII века была лишь идеологическим выражением борьбы, начатой революционной буржуазией против духовенства, дворянства и абсолютной монархии. Само собою разумеется, что буржуазия, в этой борьбе с устаревшим режимом, не могла пощадить и миросозерцание, освященное господствующими классами. «Другие времена, другие отношения, другая философия», как выражается Дидро в «Энциклопедии», в статье о Гоббсе. Философы доброго старого времени, старавшиеся жить в мире с католическою церковью, не имели ничего против морали, опиравшейся на якобы данную свыше религию. Философы нового времени стремились во что бы то ни стало освободить мораль от всякого союза с тем, что они считали «*суеверием*». «Для человеческой морали,—говорит Гольбах,—ничто не опасно, как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте с мистической, враждебной разуму, основанной на воображении и авторитете религии, значит только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу» [1]).

Это отделение морали от религии, конечно, не всем понравилось; оно и было первой причиной, почему этика Гольбаха и его единомышленников подверглась осуждению. Но это еще не все. Религиозная мораль требовала подчинения, умерщвления плоти, уничтожения страстей. Взамен страданий в этом мире, она обещала вознаграждение в будущем. Мораль философов реабилитировала плоть, восстановила права страстей и провозгласила, что за страдания в этой земной жизни ответственно общество. Как впоследствии Гейне, философы XVIII века хотели «*уже здесь, на земле, создать небесное царство*». Это составляло ее революционную сторону, но в этом не заключалась ее неправота в глазах тогдашних приверженцев существующего общественного порядка.

«Страсти,—говорит автор «Системы природы»,—являются настоящим противовесом других страстей. Не будем, поэтому, стараться об их уничтожении, но только о руководстве ими... разум, плод опыта, есть лишь искусство избирать те страсти, которым мы должны повиноваться ради нашего собственного блага».

Что касается ответственности общества за несчастия отдельных лиц, Гольбах говорит, напр., следующее:

«Пусть не утверждают, что ни одно правительство не может сделать всех своих подданных счастливыми. Без сомнения, оно не в состоянии удовлетворить прихотям некоторых лентяев, не знающих, как убить скуку; но правительство может и должно заняться удовлетворением действительных потребностей массы. Общество пользуется всеми благами, какие ему доступны, если наибольшее число его членов сыты, одеты и живут в теплом помещении,—словом, могут без чрезмерной работы удовлетворять потребностям, которые даны им природою, как необходимые... Ряд человеческих глупостей принудил целые нации работать в поте лица, орошая землю слезами и все это ради удовлетворения роскоши, фантазий, испорченности ничтожной кучки неосмысленных, бесполезных людей, для которых счастье невозможно, так как заблудшее воображение не знает границ» [1]).

Гримм рассказывает в своей «Литературной Корреспонденции», что после напечатания книг Гельвеция «О духе», в Париже ходило по рукам стихотворение, выражавшее ужас всех «честных людей», такого содержания:

„Ну, автор, книгу написал
О духе, где ни капли духа,
И тьму „материи“ набрал
Столь оскорбительной для слуха“.

Мораль Гольбаха и других «философов» была «*материей*» в глазах толпы, ее не понимавшей, а также в глазах мудрецов, отлично ее понимавших, но предпочитавших «*тайно пить вино, а явно проповедывать воду*».

Этого довольно, чтобы об'яснить, как и почему материалистическая мораль еще до сих пор пугает всех филистеров всех «цивилизованных» наций.

Но в числе противников морали Гольбаха были в свою очередь «философы», и не из последних... Мораль эту осуждали Вольтер и Руссо. Неужели же и они принадлежат к сонму филистеров? Руссо, конечно, нет. Но относительно «фернейского патриарха» упрек в некото-

[1]) Système sociale ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Par l'Auteur du Système de la Nature. Londres 1773, I, p. 36. Ср. предисловие к „Morale universelle“ того же автора: „Мы не будем говорить здесь о религиозной морали, которая не признает прав разума, так как она ставит себе задачей вести его сверх'естественными путями“.

[1] Système de la Nature, p. 298.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА имени В. И. ЛЕНИНА
ГБЛ имени В. И. ЛЕНИНА СССР

ром филистерстве не совсем неоснователен. Присмотримся ближе к спорным пунктам.

Вступая в этот мир, человек, по учению Гольбаха, приносит с собою лишь способность *ощущения.* Из этой способности развиваются все так называемые *умственные* способности. Из впечатлений или же ощущений, испытываемых человеком от влияния на него предметов, одни ему нравятся, другие доставляют страдание. Одни он одобряет, желает их продолжения или возобновления, другие не одобряет или избегает их, насколько может. Другими словами, человек любит одни впечатления и причиняющие их предметы и ненавидит другие впечатления и то, что возбуждает их. Но человек живет в обществе, поэтому он окружен существами, ему подобными и, как он, чувствительными. Все эти существа ищут наслаждения и боятся страдания. Все, доставляющее наслаждение, они называют *хорошим;* все, причиняющее страдание—*дурным.* Они называют *добродетелью* все, что приносит им постоянную пользу, *пороком*—все в характере ближнего, что приносит им вред. Человек, творящий добро ближнему, это *хороший* человек; творящий зло—*дурной.* Отсюда следует, во-первых, что человек «не нуждается в помощи богов» для различения *добродетели* от *порока;* во-вторых, что для того, чтобы быть добродетельными, люди должны испытывать *удовольствие* от добродетельных поступков. Добродетель должна быть им *приятна.* Если порок делает человека счастливым, то, стало быть, человек любит порок. Человек только тогда зол, когда в его интересе быть дурным. Порочные и злые потому так часто встречаются на земле, что ни одно правительство не заботится, чтобы подданные находили свои выгоды—в справедливости, честности и благотворительности; наоборот, самые могущественные интересы привлекают людей к несправедливости, злобе, преступлению. «Итак,—говорит Гольбах,—*не природа делает людей злыми, но наши учреждения заставляют их быть такими*» [1]).

Такова формальная сторона морального учения Гольбаха, переданная почти его собственными словами. Нельзя сказать, чтобы мысли его всегда были ясны и точны. Утверждение, что «*если порок делает человека счастливым, то человек должен любить порок*»,—есть простая тавтология. Если порок делает человека счастливым, то человек *уже любит* порок. Подобные неточности приводят Гольбаха порою к досадным ошибкам. Так, однажды он утверждает, что «*интерес есть единственный мотив человеческих поступков*».

[1]) Système de la Nature, I, p. 306.

В другом месте он определяет слово «интерес» следующим образом: «Интересом называют предмет, от которого человек, всегда в соответствии с своим темпераментом и свойственными ему идеями, делает зависимым свое благосостояние. Из этого видно, что интерес есть только то, что каждый из нас считает необходимым для своего счастья» [1]).

Определение это настолько расплывчато, что нет больше возможности установить, чем собственно материалистическая мораль отличается от религиозной [2]). Сторонник последней мог бы сказать, что его противники изобрели только новую терминологию, что они предпочитают те поступки, которые прежде называли *бескорыстными,* теперь называть своекорыстными. Как бы там ни было, легко понять, что именно хотел сказать Гольбах словами: если порок делает человека счастливым, то он должен любить порок. Он делает ответственным за порок человека само общество [3]).

Вольтер гремел против Гольбаха, как будто тот *советовал* человеку быть порочным, если это выгодно. Это напоминает аббата *де-Линьяка,* заставившего приверженца новой морали ответить на вопрос: «обязаны ли мы быть преданными интересам нашей нации?»—следующим образом: «да, насколько это нам полезно». Но Вольтер знал по этому вопросу больше, чем де-Линьяк. Он хорошо изучил Локка и не мог забыть, что «материалистическая мораль» лишь продолжила дело английского философа. Сам Вольтер в своем «Трактате о метафизике» высказал о морали гораздо более смелые вещи, чем все, когда либо сказанное Гольбахом. Но фернейскому патриарху становилось жутко, он опасался, что народ, превращенный в атеистов или хотя бы в утилитарных моралистов, слишком возомнит о себе. «В конце концов,—писал он г-же Неккер (26 сент. 1770 г.),—век Федры и Мизантропа был лучше нашего». Без сомнения. Тогда народ обуздывали гораздо успешнее.

Но верх комизма состоит в следующем. Вольтер противополагает морали Гольбаха следующее рассуждение: «Общество не может существовать без идеи справедливости и несправедливости. Оно (Провидение) указало нам путь достижения этой идеи... *Стало быть,* благопо-

[1]) „Système de la Nature", I, p 268.

[2]) Оно не только расплывчато, оно вместе с тем представляет тавтологию, выражая лишь то, что человек делает только то, чего он желает, как это заметил Тюрго, говоря о морали Гельвеция.

[3]) „В испорченном обществе нужно самому испортиться, чтобы быть счастливым». Système de la Nature, II, p. 237.

лучие общества для всех людей, от Пекина до Исландии, является неизменным правилом добродетели». Какое важное открытие в назидание атеистическому философу!

Руссо рассуждал иначе. Он полагал, что утилитарная мораль не способна об'яснить наиболее добродетельных человеческих поступков. «Что значит итти на смерть ради своего интереса?»—спрашивал он и добавлял, что отвратительна та философия, которую приводят в смущение добродетельные дела и которая умудряется выйти из затруднения лишь путем придумывания низменных целей и мотивов для добродетельных поступков. Такая философия, по Руссо, вынуждена «унижать Сократа и клеветать на Регула». Чтобы оценить силу этого возражения, необходимо привести следующие соображения:

В своей борьбе с «религиозной моралью» Гольбах и его школа пытались, прежде всего, доказать, что человек не нуждается в помощи бога, чтобы понять, что такое добродетель.

«Разве люди нуждаются,—восклицает Гольбах,—в сверхчеловеческом откровении, чтобы понять, что справедливость необходима для сохранения общества, что несправедливость только создает врагов, готовых вредить друг другу? Разве нужен бог, чтобы показать им, что соединенные в общество существа нуждаются во взаимной любви и оказании друг другу помощи? Разве нужна была помощь свыше, чтобы открыть, что мщение есть зло и нарушение законов страны, которые, в случае, если они справедливы, считают своей задачей давать гражданам удовлетворение?.. Разве каждый человек, заботящийся о самосохранении, не знает, что пороки, распутство, излишества опасны для жизни?

Разве, наконец, опыт не доказал каждому мыслящему существу, что преступление есть предмет ненависти его ближних (т.-е. ближних преступника. *Г. П.)*, что порок вреден даже для тех, кто им одержим, что добродетель доставляет уважение и любовь тем, кто ее проявляет? Поскольку люди дают себе труд, хотя бы немного, подумать о том, что они собой представляют, в чем заключается их действительные интересы, в чем состоят задачи общества, они сейчас же поймут, чем они обязаны по отношению друг к другу. *Достаточно одного разума, чтобы познать наш долг относительно нам подобных*» [1]).

[1]) Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la réligion chrétienne. Londres 1757, p. 126—128. Эту книгу называют самой ужасной из всех, какие когда-либо появлялись на земле. В действительности она появилась не в Лондоне, а в Нанси.

Если «достаточно разума», чтобы научить нас тому, что должно, то отсюда ясно значение философии. Философия должна показать, что добродетель заключается в правильно понятом нами нашем собственном интересе. Она должна доказать, что знаменитейшие герои человечества действовали бы так, как то и было на самом деле, при допущении, что каждый имел в виду только свое собственное счастье. Таким образом, развивается психологический анализ, действительно часто *унижающий Сократа и клевещущий на Регула*. Возражение Руссо не безосновательно; но женевский гражданин забыл о том, что «оклеветанный Сократ», сам слишком часто впадал в ошибку, которую ставили в укор «материалистам». «Какая лошадь, какие упряжные волы так полезны, как добрый друг, какой раб так покорен и предан»,—говорит Сократ в воспоминаниях Ксенофонта. «Материалисты» едва ли выражались когда-либо более «цинично».

Греческие, французские, немецкие, русские представители (Чернышевский и его ученики) впадали в одну и ту же ошибку. Они пытались *доказывать* то, что доказать нельзя, но что являлось лишь плодом поучения, черпаемого из социальной жизни. В XVIII веке вообще любили все доказывать: сторонники религиозной морали не отличались в этом отношении от материалистов. «Доказывали» иногда курьезнейшими способами. Вот один замечательный пример: Гельвеций рассказывает, что в 1750 году, в Руане, по почину одного иезуита, был дан балет «с целью доказать, что удовольствие воспитывает юношей для истинной добродетели. В первом действии явились гражданские добродетели, во втором—военные, в третьем—духовные. Истина была доказана танцами». Персонифицированная религия должна была танцовать с удовольствием, и чтобы сделать это удовольствие более пикантным, иезуиты одели его в короткие штанишки. Гельвеций не особенно удивляется этому редкостному способу «доказательства»; он обвиняет иезуитов лишь в непоследовательности. «Они признают, что удовольствие всесильно; но если так, то почему же не признать всесильным интерес? Разве всякий интерес не зависит от стремления к удовольствию?».

В известном смысле интерес, действительно, служит основою морали. Нравственное развитие человечества следует шаг за шагом за экономическою необходимостью и приспособляется к реальным потребностям общества. Но исторический процесс этого приспособления совершается за спиною у человека, независимо от воли и разума особей. Продиктованное интересом поведение представляется предписанием «богов», «врожденной совести», «разума», «природы». В бесчисленных

случаях это просто личный интерес; однако, не всегда. Когда идет речь о «добродетельных» поступках, то предписание исходит от интереса *целого*, т.-е. от *социального интереса*. Диалетика исторического движения превращает *эгоистичные* интересы общества или класса в *самопожертвование* и героизм особи. Тайна этого превращения заключается в действии социальной среды. Французские материалисты XVIII века знали это и умели ценить такое влияние. Они беспрестанно повторяли, что воспитание делает все, что человек не родится, а делается таким-то.

И все же они очень часто рассматривали и изображали этот процесс *морального становления*, как ряд рассуждений, повторяющихся в голове каждого индивидуума и изменяющихся непосредственно под влиянием обстоятельств, связанных с личным интересом действующего лица. С этой точки зрения, как мы видели, определяется сама собой миссия моралиста. Необходимо предохранять рассуждение индивидуумов от ошибок и показывать им моральную «истину». Но что это значит—показывать моральную истину? Это значит показать, в чем заключается правильно понятый личный интерес и восхвалять то или иное свойство души, которое влечет за собою то или иное похвальное действие. Так возник тот психологический анализ, против которого возражал Руссо. Так возникли и те бесконечные похвалы добродетели, которые Гримм называл «*капуцинадами*». Эти капуцинады особенно характерны для одних материалистов, а ложный анализ мотивов поступков—для других французских материалистов XVIII столетия. Но отсутствие диалектического метода дает себя знать в сочинениях *всех* материалистов и вредит им *всем* в одинаковой степени.

В своей полемике против материалистической морали Руссо часто апеллировал к *совести*, «божественному инстинкту», «врожденному чувству» и т. д. Для материалистов было бы весьма нетрудно об'яснить «врожденное чувство», как плод воспитания и привычки. Однако, они предпочли с своей стороны об'яснить его, как ряд соображений, имеющих основанием хорошо понятый личный интерес. По Гольбаху, «совесть» можно определить, как «познание действий, оказываемых нашими поступками на наших ближних и оказывающих на нас влияние путем противодействия». «Угрызение совести есть страх, внушаемый нам мыслью, что наши поступки в состоянии навлечь на нас ненависть или гнев наших ближних» [1]). Ясно, что Руссо не мог успокоиться на таком «определении». Однако, не менее ясно, что материалисты не могли

[1]) Système social, I, p. 56; ср. „La morale universelle", I, p. 4—5.

усвоить *его* точку зрения. Допустить хотя бы одно единственное «врожденное чувство», значило бы опрокинуть вверх дном всю их философию. Новейший диалектический материализм стоит не на таком шатком основании: он охотно признает долю истины, скрывающуюся в обоих утверждениях и не имеет ни малейшей надобности отвергать, напр., инстинкты и чувства, составляющие последствие физиологической наследственности.

Итак, по Гольбаху, все нравственные законы вытекают из разума. Но на что же опирается сам разум, открывающий эти законы? На *природу*, отвечает Гольбах без колебания. «Человек есть чувствующее, понимающее, разумное существо». Этого достаточно для разума, чтобы осчастливить нас «*универсальною* моралью».

Не трудно угадать психологию этого призыва к «природе». Впрочем, сам Гольбах об'ясняет, в чем дело. «Для того, чтобы возложить на нас обязанности, предписать нам законы, без сомнения необходима власть, имеющая право повелевать нами».

Однако, философы XVIII века были в ссоре со всеми традиционными властями. Чтобы выпутаться из этого затруднения, им пришлось обратиться к природе. «Можно ли оспаривать это право необходимости? Можно ли нападать на правоспособность природы, верховная власть которой господствует над всем существующим»? Все это казалось в то время весьма «естественным». Но при этом необходимо подчеркнуть, что Гольбах, подобно большинству его современников, имел в виду лишь «природу человека», а это—нечто отличное от природы, с которою мы вынуждены вести борьбу за существование.

Монтескье был убежден, что разным климатам соответствуют «разнородные законы». Он об'яснял это взаимное отношение весьма недостаточным образом, и материалистические философы без труда обнаружили недостаточность его доводов. «Можно ли утверждать,—спрашивал Гольбах,—что солнце, некогда согревавшее свободолюбивых греков или же римлян, посылает теперь не те лучи на их выродившееся потомство» [1]). Но основа размышлений Монтескье была не

[1]) Politique naturelle, II, p. 10; Système social, III, p. 6—8. С своей стороны Вольтер неутомимо оспаривал это мнение Монтескье, впрочем, не новое, а взятое у древних писателей. Справедливость требует сказать, что Гольбах часто рассуждает о влиянии климата гораздо более поверхностно, чем Монтескье. «Определенные климаты—говорит он в „Système de la Nature",—производят людей таким образом организованных и так видоизмененных, что они порою весьма полезны, порою вредны для человеческого рода» (!).

вполне ложна. В настоящее время едва ли станут оспаривать, что географические условия действительно играли роль в истории человечества. Полемизировавшие с ним вообще не имели *никакого* понятия о том, что Гегель назвал «географической основой всемирной истории». Человеческая природа служила им ключом, посредством которого они надеялись открыть все двери в области морали, политики и истории; в настоящее время порою трудно даже на время усвоить эту точку зрения, хотя бы с целью понять ход мыслей, настолько обычный писателям XVIII века.

«Развитие искусства,—говорит Сюар,—идет теми же путями, какие наблюдаются в развитии человеческого рода». За эту мысль некоторые историки литературы ухватываются с жадностью. Утверждают, что автор говорит здесь о скрытых причинах человеческого развития, которые, не завися от воли личности, придают ее уму или просвещению то или иное направление. Полагают, что Сюар вышел из того ложного круга, в котором вращались мыслители XVIII века. Но при этом удивительно заблуждаются. Причины, от которых зависит развитие «искусств», зависят лишь от «природы человека». «В эпоху своего младенчества человек обладает лишь чувствами, воображением и памятью. Он желает лишь забав, песен и сказок. Далее следует возраст, которому свойственны страсти; душа жаждет движений и волнений; ум развивается и разум усиливается; обе эти способности, в свою очередь, требуют упражнения, и деятельность их направляет на все, что интересует любознательность, вкус, чувства, потребности человека» [1]).

Так рассуждает Сюар. В наше время все естествоиспытатели признают, что *развитие особи*, от состояния яйцевой клетки до зрелой формы, представляет, до известной степени, повторение *развития вида:* зародыш проходит фазы, сходные с состоянием отдельных предков данной особи. Нечто подобное справедливо и для умственного развития: психическое развитие каждого человека является родом конспекта истории развития его предков. Само собой разумеется, что приспособление к среде, особенно социальной, требует существенных поправок к этому закону, который, впрочем, и в биологии принимается не как безусловная картина [2]). Во всяком случае развитие зародышей есть, до известной степени, повторение развития вида; но что сказали бы мы о естествоиспытателе, если бы он, изучив законы эмбриогении, увидел в них достаточные основания для об'яснения всей истории вида. А именно такова точка зрения Сюара и с ним всех философов XVIII века, лишь смутно предчувствовавших истинную законосообразность в развитии человечества.

Гримм вполне сходится здесь с Сюаром. «Какой народ,—спрашивает он,—не был сначала поэтом, чтобы стать, в конце концов философом» [1]). Один Гельвеций понял дело глубже, но его взглядов мы здесь не касаемся.

Человек есть чувствующее, мыслящее и разумное существо. Он создан таким и останется таким при всех своих заблуждениях; в этом смысле человеческая природа неизменна. Удивительно ли, что моральные и политические законы, продиктованные этою «природою», в свою очередь окажутся всеобщими, неизменными и ненарушимыми. Эти законы еще не были провозглашены, и следует сознаться, что «слишком часто гражданские законы противоречат законам природы». Но эти испорченные гражданские законы зависят или от «нравственной испорченности, или от заблуждений общества, или от тирании, принуждающей природу подчиняться авторитету» [2]).

Предоставьте природе заговорить и вы раз навсегда узнаете истину. Заблуждения бесчисленны, истина лишь одна. «Не существует никакой морали для чудовищ или для безумных; всеобщая мораль создана лишь для разумных и хорошо организованных существ; у них природа не изменяется. Достаточно хорошего наблюдения для того, чтобы вывести отсюда неизменные правила, которым они должны следовать» [3]).

Как же теперь об'яснить, почему тот же Гольбах написал следующие строки: «Общества, как и все естественные тела, подлежат превращениям, изменениям, переворотам; они образуются, растут и распа-

[1]) Du progrès des lettres et de la philosophie, dans le dixhuitième siècle в „Mélanges de Litterature", Paris, An. III, p. 383.

[2]) Как, например, развитие гусеницы в значительной мере является следствием приспособления к среде независимо от стадий, пройденных предками бабочки.

[1]) Correspondance littéraire. Août 1774.

[2]) Politique naturelle, I p. 37—38.

[3]) Кондорсе утверждает, оспаривая совершенно противоположные взгляды Вольтера (см. „le Philosophe ignorant"; впрочем, фернейский патриарх часто менял взгляды), что идеи справедливости и права необходимо образуются одинаково у всех „чувствующих существ", способных вообще к приобретению идей. „Итак *эти идеи будут однообразны*". „Правда, люди сами часто меняются", но каждое правильно рассуждающее существо придет к тем же идеям в морали, как и к тем же теоремам в геометрии. Моральные идеи составляют необходимое последствие той физической истины, что люди — „чувствующие и мыслящие существа".

даются, как все существа. Одни и те же законы не годятся для них во все времена; полезное в одну эпоху окажется бесполезным или вредным в другую».

Дело очень просто. Из всех этих соображений Гольбах выводит лишь одно следствие. Старые или устарелые законы (он имеет в виду тогдашнюю Францию) должны быть отменены. Древность закона говорит скорее *против* него, чем *в его пользу*. Пример наших предков не доказывает ничего в пользу закона. Доказать это Гольбах мог лишь абстрактно, ссылаясь на разум; он, однако, приспособляется к предрассудкам читателей того времени и принимает вид, как будто становится на историческую почву. То же относится к истории религии. «Философы» много занимались этим вопросом; но с какой целью? С целью доказать, что христианство необычайно сходно с другими религиями. Они надеялись нанести этим удар христианству. Если удалось пробить брешь, «философ» довольствовался этим и более не интересовался историей религии. То было революционное время; все «истины», которые возвещались философами (и часто противоречили друг другу), имели в виду непосредственную практическую цель.

Заметим здесь, что «человеческая природа» часто заводила материалистических философов гораздо дальше, чем они сами ожидали. По словам Гольбаха, «слишком часто злоупотребляли различием между *физическим и моральным* человеком». Человек—чисто физическое существо; моральный человек, по мнению Гольбаха, есть тот же физический, лишь рассматриваемый с особой точки зрения, в зависимости от поведения, обусловленного его организацией. Поэтому, говорит Гольбах: «Все заблуждения человека—это физические заблуждения» [1]).

Медицина (точнее—физиология) должна, поэтому, дать ключ к человеческому сердцу и даже об'яснить историческое движение человечества. «В природе, где все связано, все действует и противодействует, движется и изменяется, соединяется и разлагается, образуется и погибает,—нет ни одного атома, не играющего важной и необходимой роли, ни одной незаметной частицы, которая не была бы способна, попав в надлежащую обстановку, произвести чудесные действия... Избыток едкости и желчи фанатика, слишком горячая кровь в сердце завоевателя расстройство пищеварения у правителя, фантазия [2]), промелькнувшая в душе женщины,—все это достаточные причины для войн, для бойни, по-

[1]) Système de la Nature, I, p. 5.

[2]) Не состоит ли фантазия также из частиц?

глощающей миллионы жизней, для разрушений городов... для причинения запустения и несчастия в течение многих веков» [1]).

Общеизвестен пресловутый афоризм о песчинке, попавшей в мочевой пузырь Кромвелля и изменившей судьбу мира. Этот афоризм содержит не более и не менее, чем рассуждения Гольбаха об «атомах» и «частицах», как причинах исторических событий. Различие в том, что автор афоризма был человек набожный, полагавший, будто провидение направило роковую песчинку, куда следовало, с целью погубить узурпатора-протектора. Гольбах слышать не хотел о боге, но с остальным он охотно соглашался.

Есть «песчинка» истины в таких афоризмах. Но в том-то и дело, что эта песчинка относится к целой истине, как атом ко всей материи, наполняющей вселенную. Песчинка так мала, что не подвигает нас ни на шаг вперед при изучении социальных явлений, и если бы исторической науке не осталось ничего делать, как только ждать гения,—о котором мечтал Лаплас,—способного об'яснить все прошлые, настоящие и будущие тайны истории помощью молекулярной механики,—то мы могли бы спать долгим непробудным сном. Такой чудесный гений придет не скоро.

Послушаем Гольбаха: «Если бы нам были известны элементы, служащие основою темперамента одного человека или многих людей, составляющих народ, то с помощью опыта мы могли бы открыть и необходимые для них законы и полезные им учреждения» [2]). Но, спрашивается, что же в этом случае станется с «*общей моралью*» и «*законосообразной политикой*»? Об этом Гольбах не говорит ни слова, но зато с тем большим усердием комментирует все те моральные политические и социальные законы, которые выводятся из «природы» человека, как необходимые следствия.

В эпоху Гольбаха мать-*природа*, как в политике, так и морали, руководилась как раз теми законами, которые были на руку французской буржуазии. И это вполне *естественно*. Ведь тогда третье сословие провозгласило, что оно есть *все*.

Между обществом и его членами существует, по мнению Гольбаха.

[1]) Système de la Nature, I, p. 214.

[2]) Système de la Nature, I, p. 106. Жюль Сури делает по этому поводу наивное замечание: „Эта мысль барона Гольбаха отчасти осуществилась; впрочем, моральная статистика, повидимому, более, нежели физиология, способна оказать величайшие услуги физике нравов". Bréviaire de l'histoire du Materialisme, Paris 1881, p 653.

нечто вроде молчаливого договора, возобновляемого ежеминутно и имеющего целью обоюдную гарантию прав всех граждан. Из этих прав наиболее священны—*свобода, собственность и безопасность*. Этого мало. «Свобода, собственность, безопасность—единственные узы, привязывающие человека к земле, на которой он живет. Где исчезли эти преимущества, там нет более отечества» [1]).

Собственность есть душа этой священной триады. Безопасность и свобода необходимы в обществе. «Для человека, однако, невозможно существовать или сделать свое существование счастливым, если он не пользуется преимуществами, добытыми для себя своими заботами и своею личностью. Поэтому, законы природы дают каждому человеку право, называемое *собственностью*». Общество не может лишить человека его собственности, «*так как оно было создано для обеспечения ее*». Стало быть, собственность есть цель, а свобода и безопасность—средства. Допустим это и рассмотрим несколько ближе это священное право.

Откуда оно? Его основой является необходимое отношение, возникающее между человеком и продуктом его труда. Так, поле становится как бы частью самого земледельца, его обрабатывающего: ведь в эту землю вложены его воля, его силы, словом, «*ему свойственные, индивидуальные, присущие его личности свойства*». Это—орошенная каплями его пота нива как бы отожествляется с ним самим; плоды, ею производимые, принадлежат ему, как и его члены и способности, потому что эти плоды, без его труда, или вовсе не могли бы существовать, или существовали бы не в таком виде, как теперь» [2]).

Таким образом буржуазная собственность представляется Гольбаху в виде продукта труда самого собственника. Эта трудовая теория собственности не препятствует, однако, Гольбаху высоко ценить купцов и фабрикантов, «благодетелей, дающих занятие и жизнь целому обществу в то время, как сами они обогащаются» [3]).

Однако, Гольбах, повидимому, был близок и к более правильному, хотя все же не вполне ясному, пониманию происхождения богатств «мануфактуристов». «*Рабочий, прокармливаясь своею работою*, по словам Гольбаха, *беспрестанно приращает собственность предпринимателя*». Стало быть, эта собственность производится не только (какие бесчисленные толпы рабочих приводят в движение мануфактуры!) «*свойственными* мануфактуристам *индивидуальными качествами*»? Без сомнения, нет. Но что за беда! Все же «мануфактуристы» и купцы очень полезные люди, и не должно ли признательное общество наградить таких людей богатствами и почестями? Беда состоит, по Гольбаху, не в том неоспоримом факте, что «ремесленник», т.-е. рабочий, содействует приращению собственности «мануфактуриста». Печально то, что благодаря «готическим и варварским предрассудкам, мануфактуриста и купца не так уважают, как они того заслуживают». «Мирный торговец представляется презренным существом в глазах воина, не понимающего, что этот человек, которого он презирает, его *одевает, питает*, содержит его войско» [1]).

Совсем другую речь ведет Гольбах о феодальной собственности. Собственников этого рода «богатых и вельможных» он называет «слишком часто бесполезными или вредными членами общества» и неутомимо преследует их нападками. Не кто иной, как они, «*угрожают уничтожить плоды труда своих ближних*». Они угрожают свободе сограждан, наносят им личные оскорбления. «*И, таким образом, право собственности беспрестанно нарушается*» [2]).

Мы знаем, что общество, по Гольбаху, было создано для обеспечения собственности. Но общественный договор имеет в виду только буржуазную собственность и только ее должен иметь в виду. Относительно феодальной собственности общество обязано сделать лишь одно: уничтожить ее в прах. Гольбах стоит за упразднение всех привилегий дворянства, повинностей, чиншей, барщины, ленного судоговорения и проч. Разумеется, он не делает исключения в пользу цехов и др. подобных «привилегий» и еще менее отстаивает «богатства служителей веры». О дворянах он говорит: «Если монарх вздумал отнять у них их вредные права, а они согласились бы на священные права собственности, то ответ был бы, что собственность есть право владения на началах справедливости; что враждебное национальному счастью никогда не может быть справедливым; вредное собственности земледельца не может быть признаваемо за право, но является лишь узурпацией, нарушением права. Поддерживать право земледельца полезнее для нации, чем отстаивать права кучки сеньеров, которые, не довольствуясь ничегонеде-

[1]) Politique naturelle, I, p. 13—14, 38, 125. „Главная цель соединения людей в государство и подчинения их правительству есть безопасность их собственности, мало обеспеченная в естественном состоянии". Locke, On government, ch. IX: of the ends of political society and government.

[2]) Politique naturelle, I, p. 39.

[3]) Morale universelle, II. p. 249.

[1]) Ibid., p. 240.

[2]) Politique naturelle, I, p. 42.

ланьем, еще препятствуют работам, весьма важным как для них самих, так и для общества» [1]).

Дворяне «*ничего не делают*», они не выполняют никакой полезной для общества функции. Такого мнения держится наш философ и произносит приговор. Некогда дворяне были обязаны вести войну за свой счет. Тогда они, по справедливости, пользовались известными привилегиями. Но на каком основании принадлежат им привилегии в обществе, где армия состоит на жаловании у монархов, и дворянство более не несет обязательной воинской повинности? [2]).

Теперь настало время, когда пролетариат взвешивает права капиталистов на тех же весах, которыми более века назад пользовались представители буржуазии для взвешивания привилегий дворянства.

Не следует, однако, думать, чтобы антагонизм между буржуазией и дворянством представлялся Гольбаху, как отражение борьбы между землевладением и различными родами промышленной собственности. Ничуть не бывало. Гольбах не обнаруживает никакого предпочтения к движимой собственности. Наоборот, и для него истинная собственность, это—землевладение. «*Владение землей образует настоящего гражданина*», говорит он. Состояние земледелия является характеристичным признаком экономического положения всякой страны вообще. «Бедный», это прежде всего земледелец. «Охранять бедных» — значит защищать поселян, угнетенных «вельможами». Гольбах заходит так далеко, что, вместе с физиократами, готов перевести все налоги прямо или косвенно на землю, точно так же, как он относит к земле все хорошее и дурное, приключающееся с какой-либо нацией. «Война имеет целью защиту землевладения; торговля необходима для обращения благ, производимых землею; польза юриспруденции состоит в том, что она обеспечивает за собственниками права на землю [3]). Земля—скорее избавит от еще давящего ее феодального ярма: новый довод в пользу тогдашних революционных стремлений буржуазии. Для человека, подобного Гольбаху, идея «равенства» не представляла ничего привлекательного. Она казалась ему скорее очень вредною химерою. Организация людей не одинакова; люди всегда были неравны между собою в физическом, моральном и интеллектуальном отношении. «Человек, слабый телом и духом, постоянно был вынужден признавать превосходство сильнейшего, более

[1]) L'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale, Amsterdam 1776, p. 50—51.

[2]) L'Ethocratie, p. 52.

[3]) Politique naturelle, I, p. 179.

одаренного. Более трудолюбивый должен был обрабатывать более обширный участок земли и делал его более плодородным, чем получивший от природы более слабое тело. Таким образом, с самого начала существовало неравенство собственности и влияния» [1]).

Аббат Мабли мог спокойно возразить против подобных доводов, что они находятся в очевидном противоречии с отправным пунктом новейшей политической философии, именно абсолютным равенством прав всех людей, как слабых, так и сильных [2]). Час равенства еще не пробил. Сам Мабли вынужден был признать, что никакая человеческая сила не могла бы предпринять опыта восстановления равенства, без того, чтобы не вызвать еще больших беспорядков, чем те, которых желают избежать. Об'ективная логика социальной эволюции оказалась на стороне теоретиков буржуазии.

Гольбах именно был таким теоретиком буржуазии,—до мозга своих костей, до педантизма. Он громит «папу и епископов, которые устанавливают праздники и вынуждают народ к праздности». Он доказывает, что успехи торговли и промышленности непримиримы с религиозной моралью, «так как основатели этой морали проклинали богачей и исключали их из царства небесного». «Он, в свою очередь, громит бесчисленную толпу священников, монахов и монахинь, которые знают только одно дело: поднимать ленивые руки к небу и молиться денно и нощно». Он порицает католические посты на следующем основании: «только те державы, которые клеймятся церковью, как еретические, извлекают выгоды из этих постов: англичане пользуются ими для продажи своей трески, а голландцы выгодно торгуют селедкой» [3]). Все это, конечно, «естественно».

Но когда Гольбах, подобно Вольтеру и многим другим, при каждом удобном случае возвращается к истории двух тысяч свиней, потопленных бесами по соглашению с Иисусом, когда он упрекает мифического

[1]) Ibid., I, p. 20.

[2]) „Если мои физические или моральные свойства не дают мне никаких прав на человека, менее одаренного благами природы, чем я, если я ничего не могу требовать от него, чего бы он не мог потребовать от меня, то, пожалуйста, об'ясните мне, на каком основании я могу пред'являть претензии, чтобы наши отношения были основаны на неравенстве... Нужно мне показать, на каком законном основании я мог бы утвердить свое превосходство". Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. A la Haye, 1768, p. 21.

[3]) Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Réligion Chrétienne, 1767, p. 176, 179, 196, 199, 203.

основателя христианства за его недостаточное уважение к частной собственности, когда он подобный же упрек посылает апостолам, собиравшим часто колосья на чужих полях, когда он на минуту примиряется с Христом за то, что «Сын человеческий» не соблюдал дня субботнего [1]),—тогда он становится особенно педантичным и смешным. Полнейшее отсутствие исторического понимания сказывается у Гольбаха на каждом шагу.

Буржуазия, нашедшая представителя и защитника в лице Гольбаха, казалась праведнейшею, прилежнейшею, благороднейшею, образованнейшею частью нации. Буржуазия наших дней привела бы его в ужас. «Скупость (или, собственно, *жажда денег*) это неблагородная, своекорыстная, противообщественная страсть, стало быть несовместимая с истинным патриотизмом, с любовью к общему благу и даже к истинной свободе. У народа, зараженного этой грязной эпидемией, все продажно». Вот тирада во вкусе Саллюстия; но в то же время можно было бы склониться к утверждению, что наш философ предугадывал скандалы, беспрестанно повторяющиеся в Германии (Струсберг), во Франции (Панама), в Италии и всюду, где буржуазия созрела для смерти.

«Нет ничего более жестокого в мире, нежели подстрекаемый хищною жадностью делец, как только он становится сильнейшим и уверен в одобрении страны, поощряющей его полезные преступления» [2]). Справедливо. Мы знаем это лучше, чем наш добрый философ.

Чаще всего Гольбах рассматривает «богатства» с декламаторской точки зрения. «*Богатства портят нравы*». И вот он, только что сражавшийся с религиозной моралью во имя богатств, начинает бороться с жаждою к богатствам во имя «*добродетели*». «Лишь самая крайняя бдительность,—говорит он,—способна отвратить или, по крайней мере, замедлить бедствия, которые влечет за собою эта страсть» [3]). Это говорит тот самый философ, который стоит за абсолютную свободу обмена. «Торговля должна быть абсолютно свободною. Чем она свободнее, тем более она расширяется».

Правительству ничего не остается делать для купца, как только предоставить ему «*свободу действий*» [4]). И вот тот же самый Гольбах

[1]) „Он, может быть, как и мы,—говорит он,—понимал, какую пользу принесла бы народу отмена множества праздничных дней". Histoire critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles, p. 157.

[2]) L'Ethocratie, p. 124.

[3]) Politique naturelle, II, p. 148.

[4]) Ibid., p. 145.

доказывает, что политика должна быть как можно более направлена к тому, чтобы препятствовать умножению потребностей граждан. «Потребности станут ненасытными, если ум не поставит их в должные границы» [1]). Тут Гольбах доходит до требования вмешательства государства, становится протекционистом, почти реакционером. «Мы называем *торговлю полезной,* если она доставляет народам предметы, необходимые для их пропитания, для более важных потребностей, для удобств и благосостояния. *Торговля бесполезна и вредна,* если она доставляет гражданам лишь вещи, в которых они не испытывают никакой действительной потребности и которые пригодны лишь для удовлетворения воображаемых потребностей, вызванных тщеславием». Гольбах не отступил бы ни перед какими мерами для борьбы с этим «тщеславием», распространившимся, по его словам, через посредство «*лакеев*», даже в селах; точно так же он был готов бороться с *роскошью,* портящей нравы и приводящею самые цветущие нации к погибели [2]). Самым естественным рынком для промышленности он считает внутренний рынок, который должен быть обеспечен. Гольбах не может понять «бессмысленной», бешеной погони за открытием новых отраслей торговли. Вследствие этой погони, говорит он, «весь земной шар тесен для помешанного купца». Нации часто душат друг друга ради бесплодного острова, где им уже чудятся сокровища [3]). Он не находит достаточно сильных выражений, чтобы увещевать «народ Альбиона», придумавший «нелепый план притянуть к себе торговлю всего мира и стать собственником всех морей» [4]). Гольбах боится слишком большого неравенства в распределении богатств, считая его источником многих зол. Он отстаивает интересы мелких фермеров; английские фермы представляются ему слишком крупными; здесь фермер часто становится «монополистом» [5]). Вообще «интерес государства всегда связан с интересами большинства, и поэтому требует, чтобы многие граждане были деятельны, заняты полезным трудом и пользовались благосостоянием, делающим для них возможным без труда удовлетворять потребностям отечества. Нет отечества для неимущего» [6]).

После этого легко понять, что социальное состояние Англии, где

[1]) Ibid., p. 150.

[2]) L'Ethocratie, ch. VIII, Système social, III, p. 73.

[3]) Politique naturelle, II, p. 154.

[4]) Ibid., p. 155.

[5]) L'Ethocratie, pg. 122.

[6]) Ibid. p. 117.

буржуазия уже совершила свою «славную революцию», далеко не могло нравиться нашему философу. Об Англии он говорит с глубоким отвращением. «Не довольно быть богатым, чтобы быть счастливым,—говорит он. — Следует уметь применять богатства таким образом, чтобы достигнуть счастья. Недостаточно быть свободным, чтобы быть счастливым: свободою не следует злоупотреблять, не надо делать из нее несправедливого применения». Но в этом отношении англичане заставляют желать многого: «Народ без добрых нравов», «несправедливый к другим нациям», «пожираемый алчностью к золоту», «завоевательный», «враждебный свободе других», «продажная, порочная, испорченная нация»,—таковы англичане, по мнению Гольбаха, и он направляет против них свои проповеди о добродетели. «Будьте же, британцы, мудрыми и разумными, старайтесь усовершенствовать ваше правительство и законы... Бойтесь роскоши, гибельной для нравственности и для свободы. Опасайтесь религиозного и политического фанатизма» [1]).

Впрочем, зрелище социальной жизни Англии часто внушало ему более глубокие размышления, нежели цитированные выше. Он, например, доказывает, что чудовищный налог в пользу бедных не уменьшил, да и не мог уменьшить числа бедных в Англии. Слишком правда,—восклицает он,—что нации, у которых мы находим величайшие богатства, включают большее число несчастных, нежели счастливых. Слишком правда, что торговля обогащает лишь немногих, оставляя других в нужде» [2]).

Все эти рассуждения, по справедливости, представляются смутными и противоречивыми. Но—выставляем еще раз на вид—мы имеем дело с теоретиком буржуазии, настроенной в духе революционных идей и, следует добавить, проникнутой благородными чувствами. Эта буржуазия или, точнее, лучшие ее представители, люди с умом и сердцем, мечтали о царстве ума, о всеобщем счастии, о небе, сошедшем на землю. Могли ли они не опасаться роковых последствий своих собственных социальных тенденций? Не было ли это опасение неизбежным источником противоречия с собой? Покажите молодой прекрасной девушке противную, согбенную от возраста и от болезней старуху. Она ужаснется, и все же девушка спешит жить, жить, т.-е. спешит состариться, стать пугалом для других. Старая, но вечно новая история.

Кто желает получить более наглядное представление о француз-

[1]) Système social, II, ch. VI.

[2]) L'Ethocratie, p. 146—147.

ских философах XVIII века, с большой пользою может сравнить их с либеральными русскими писателями, начиная с конца николаевской эпохи. То же отсутствие исторического чутья, те же проповеди, те же противоречия. Правда, в числе этих писателей были социалисты, вроде Чернышевского, но были и такие, которые боролись против *«буржуазии»* по чистому недоразумению, потому лишь, что не вполне понимали значение своих собственных требований. Многие из наших писателей, считающие себя передовыми, идут никак не далее Гольбаха и его друзей. Но они наивно считают это социализмом. Великие французы поклялись бы, что это философия; что касается нас, то мы думаем, что роза сохраняет тот же запах, каким бы именем мы ни окрестили ее.

В экономических вопросах Гольбах часто сходится с физиократами, о которых он всегда выражался лестным образом [1]). Однако он не разделял их пристрастия к «легальному деспотизму». Гольбах был горячим сторонником представительного правления. Тогдашний французский деспотизм он вовсе не признавал «формою правления», но лишь «неравною борьбою между несколькими вооруженными и беззащитным обществом». Наш философ ставил себе некоторые *«естественные вопросы»*, которые встретили бы сочувствие в позднейшем учредительном собрании. Вопросы эти очень характерны.

«Должно ли целое уступить части? Должна ли воля единичных лиц господствовать над волею всех? Существуют ли в обществе привилегированные люди, которые не обязаны приносить пользу? Свободен ли правитель от уз законов, связывающих всех управляемых? Есть ли обладание силою нечто такое, что никогда не будет уничтожено справедливостью, разумом или другою силою?». Это напоминает знаменитые слова: «Мы, в свою очередь, станем завоевателями».

Следующее место напоминает другую сцену из истории французской революции: «Верховная власть есть не что иное, как война отдельного лица против общества, как только монарх переступает границы, которые ему предписывает воля народа».

Непримиримая ненависть к деспотизму одушевляет почти все труды Гольбаха. Ясно чувствуется, что в основе всего им утверждаемого находится не абстрактная теория, а печальная действительность. Та же действительность, а не теория, заставляла его призывать свободу,

[1]) „Усердные и добродетельные писатели", „хорошие граждане". „нельзя ничего прибавить к взглядам, которые внушила им любовь к обществу". L'Ethocratie, p. 146—147.

«дочь справедливости и законов», «предмет любви всех благородных сердец». Часто замечается у него предчувствие приближающейся политической бури. «Гражданин,—говорит он,—не может, не нарушая долга, отказаться от принятия стороны угнетенных против тирании». Кто знает? Быть может, эти слова, прежде чем были написаны, высказывались в тех философских собраниях у Гольбаха, где, судя по словам Морелле, высказывались вещи, от которых сотни раз должен был бы грянуть гром свыше. Дидро, наверное, сочувствовал и даже шел далее; Гримм, вероятно, рукоплескал... хотя он изменил свои взгляды, когда, вместо салона, буря разразилась на великой исторической сцене.

Как поступил бы сам Гольбах после событий 10 августа? Попав в собрание якобинцев, стал ли бы он повторять свои слова: «*Тиран есть ненавистнейшее существо, какое может быть создано преступлением*». Говоря откровенно, судить трудно. Но, всего вероятнее, что он не захотел бы иметь ничего общего с этими «дикими» республиканцами и счел бы их в свою очередь тиранами, врагами отечества, фанатиками и политическими шарлатанами.

Гольбах чтил свободу. Но он боялся «*шума*» и был убежден, что «в политике, как и медицине, героические средства всегда самые опасные». Он охотно вел бы переговоры с «добродетельным монархом»; хотя, по его мнению, такие правители редки, он все же мечтал увидеть мудреца на троне, и была минута, в эпоху министерства Тюрго, когда он думал, что его мечта осуществилась. Свою «Этократию» Гольбах посвятил Людовику XVI—«справедливому, человеколюбивому, добродетельному монарху, другу истины, простоты,—врагу лести, порока, тщеславия, тирании, восстановителю порядка и нравственности, отцу народа». Возможно, что позднее мнение его несколько изменилось, но страх перед «темными» народными движениями остался. Народ для Гольбаха это—«бедные»; но нужда, часто игрушка страстей и капризов, заставляет увядать сердце или делает его бешеным». Если бедняк спокойно переносит свое положение, «напряжение его души совершенно сламывается; он презирает самого себя, потому что видит со всех сторон презрение и толчки» [1]).

Но еще хуже, если он бунтует. «Стоит лишь бегло просмотреть историю древней и новой демократии, чтобы увидеть, что народом верховодит обыкновенно безумство и яростный гнев». Всюду, где народ овладевает властью, он «вносит в государство принцип разложения». Если бы Гольбаху представился выбор между абсолютизмом и демократией, он, наверное, высказался бы за абсолютизм. Монтескье, по его мнению, сильно ошибался, признавая добродетель движущей силой республиканской формы правления. Республика поклоняется другому идолу—*равенству—«этому романическому равенству, в сущности, представляющему лишь зависть»*. Из всех тираний—демократическая «всего свирепее и неразумнее». В борьбе классов, происходившей, напр., в древних Афинах, Гольбах видит лишь «*безумие толпы*». Первая английская революция внушает ему большей частью ужас по причине «религиозного фанатизма» народа. Народ не создан для того, чтобы повелевать; он к тому неспособен. Слишком далеко заходящая свобода скоро выродится в необузданность. Народ создан для «деятельного труда»; слишком большая праздность «от'учает его от работы и приводит к распутству» [1]). Народ следует держать в «узде» и охранять от его собственной «глупости».

Конституционная монархия, предоставляющая образованной и добродетельной буржуазии свободу действий,—таков политический идеал нашего философа. Король-буржуа (выражение, часто употребляемое Гольбахом) избирается согражданами, являясь органом и исполнителем воли «всех», а имущий класс оказывается истолкователем этих проявлений всеобщей воли: того требует сама «природа» устами Гольбаха. Историк материализма, Ланге, сильно заблуждается, приписывая Гольбаху «радикальное» политическое учение» [2]).

Радикализм был для философов XVIII века психологической невозможностью. Мы уже знаем, какое было у них представление о народе. Другого и не могло быть, так как французский народ, подобно «материи» французских матафизиков, представлял мертвую и инертную массу. Оставалось, стало быть, лишь философствующая и либеральничающая буржуазия. Последовательный, идущий до конца, радикализм представлял собою учение, далеко не пригодное для буржуазии, как класса: это справедливо даже для самых революционных эпох ее истории (Французская революция это доказала очень хорошо). Но «мыслящие люди» составляли лишь горсть людей. Можно ли было признать их политическою силою, способною потрясти все общественное здание сверху до низу? Философы отлично видели, что никакой возможности

[1]) „Народ, который для своего содержания вынужден к труду, обыкновенно неспособен к размышлению".

[1]) Politique natureille, I, p. 185 Système social, III, p. 85.

[2]) Lange. Geschichte des Materialismus. Впрочем, Ланге упоминает лишь о „Системе природы". Он, повидимому, не читал ни „Politique naturelle", ни „Ethocratie", ни „Système social", ни „Morale universelle".

не предвиделось, и, поэтому, постоянно обращались вновь к своему сновидению относительно мудреца на троне, способного осуществить их желания. Замечательный и характерный факт. Когда Тюрго стал министром, «радикал» (каким его считает Ланге) Гольбах, непримиримый враг деспотов, написал, что абсолютизм весьма полезен, когда идет речь об устранении злоупотреблений, об уничтожении несправедливости, об исправлении пороков. Гольбах полагает, что «деспотизм был бы наилучшей формой правления, если бы только можно было питать уверенность, что в роли деспота всегда выступит Тит, Траян или Антоний».

Он не мог забыть, что «абсолютная власть часто попадает в руки, не способные мудро ею пользоваться»; но в то время ему казалось, что на престол Франции вступил новый Тит, а Гольбах и не желал ничего лучшего.

Чтобы реформировать общество, нужно иметь точку опоры. Там, где таковой не существует, даже «радикализм» людей, недовольных существующим правительством, далек от непримиримости. Мы видим это в России после вступления на престол Александра II. Когда он выступил против крепостного права, наши «радикалы», как Герцен и Бакунин, заявили, что они «*побеждены*» царской премудростью, и пили за здоровье русского Тита. Даже Чернышевский склонен был признать, что деспотизм является лучшей формой правления, если он устраняет злоупотребления, уничтожает несправедливость и т. д.

Самый блестящий и смелый представитель «западников» в русской литературе николаевской эпохи, Белинский, говорил года за полтора до своей смерти, т.-е. в такое время, когда он был более радикальным, чем когда-либо, что в России всякий прогресс приходит сверху. Николай I похож был на кого угодно, только не на Тита или Траяна. Но что же должен был думать Белинский? На что мог бы возлагать свои надежды? С точки зрения западно-европейца русский народ был инертной и мертвой материей, которая без Демиурга (творца) является ничем. Когда, через несколько десятков лет, среди нашей учащейся молодежи, нашей «интеллигенции», началось революционное движение, то выход из этого противоречия найден был в разрыве с «*Западом*», русский народ был об'явлен созревшим для революции и «социализма» более, чем какой-либо другой народ. Таким образом, поклонники Белинского и Чернышевского стали в сущности *славянофилами от революции*.

«Многие монархи,—пишет Гольбах,—правят тираническим образом лишь потому, что не знают истины: они ненавидят истину, потому что не знают ее неоценимых преимуществ». Мудрый монарх «никогда

не станет ревниво оберегать свою неограниченную власть: он пожертвует одной частью, чтобы тем вернее пользоваться остальным». Несколько лет тому назад это повторила г-жа Цебрикова в своем известном письме Александру III. Г-жа Цебрикова никоим образом не была радикалкой [1]).

В начале 1890 г. немецкий император опубликовал свои приказы по рабочему вопросу. Либеральная и «радикальная» русская пресса была убеждена, что Германия управляется «мудрецом на троне».

«Мудрец на троне»—вот кто был deus ex machina (чудотворец) французской философии XVIII столетия. Он одним ударом разрешал все теоретические трудности, все противоречия, порождаемые метафизической точкой зрения, с которой «философы» рассматривали все социальные явления. Что такое была история для французского просветителя? Бесконечный ряд по большей части очень печальных событий, без внутренней связи, без всякой закономерной определенности.

«Порою вы встретите в ней счастливые времена, когда знание, законы и добрые нравы причинили счастье государствам; но чаще—несчастные времена, когда невежество, предрассудки, заблуждения и пороки причиняли несчастье народам и уничтожали самые цветущие царства». Это писал один из философов, Кондильяк, своему ученику, принцу Пармскому [2]).

Откуда такие мрачные эпохи? От недостатка просвещения. «Искусства и науки, родившиеся в недрах варварства, постепенно просветили небольшое число привилегированных наций. Этот свет, скрывающийся от одних по мере того как является другим, и освещающий всегда лишь очень ограниченный горизонт» [3]).

Вольтер, в своем «Очерке о нравах», выразил ту же мысль короче и сильнее. «*Разум,*—говорит он,—*находится лишь в поре возникновения*». Раньше было много неразумия, глупости, а неразумие и глупость не повинуются никаким законам, и вообще их «не стоит изучать», достаточно их констатировать. Говоря об азиатских варварах, Вольтер замечает: «Их предки заслуживают не большего исторического описания, нежели

[1]) Цебрикова спросила императора, что скажет о нем история, если он будет управлять попрежнему. „Какое тебе дело до этого?“—написал царь на полях ее письма.

[2]) Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme. Genève 1779. IV, p. 1–2.

[3]) Ibid., p. 2.

волки и *тигры* их страны» [1]). А Вольтер был среди «философов» одним из наилучших знатоков истории. Он энергично оспаривал взгляды своей «*божественной Эмилии*», которая не была в состоянии прочесть сколько-нибудь подробную книгу по истории новейших народов» [2]). Громадное большинство знало историю гораздо хуже, чем Вольтер.

«Человек, по словам Гольбаха, начинает с того, что ест жолуди и борется за пищу с зверями, а оканчивает тем, что измеряет небо. Сначала он просто работал и сеял, затем изобретает землемерие, т.-е. геометрию. Для защиты от холода, он сначала покрывается шкурою побежденных им зверей, а спустя тысячелетия одевается в шелк и в золото. Пещера, шалаш—таковы первые жилища, а в конце концов, человек строит дворцы» [3]).

Теперь, не говоря уже о *Марксе* и *Энгельсе*, мы можем привести *Моргана*, принявшего за исходную точку развития производительные силы человечества и таким образом с успехом проникшего в тайну исторического движения. Гольбах даже не предчувствовал, что он подчеркивает главные факты человеческой истории. Он перечислял их лишь с целью указать на торжество «разума» и желая доказать ошибочность мнения Руссо, что состояние дикаря лучше состояния цивилизованного человека.

«Лишь по заблуждению человечество сделало себя несчастным»— в этом вся философия истории Гольбаха [4]). Если бы его принудили об'ясниться подробнее, он сказал бы, что античная цивилизация погибла от «роскоши», что источником феодализма были «*разбои, беспорядки, войны*». Он сказал бы, что в Англии революция, стоившая Карлу I головы, произошла от «религиозных распрей, недостатка терпимости», что «Иисус был обманщиком» и т. п. Гольбах был бы крайне изумлен, если бы узнал, что все это не более, как «*скорлупа*» исторических явлений.

Для «философов» история представляла лишь сознательную деятельность людей (более или менее мудрую, и часто очень не мудрую). Но такой взгляд крайне узок и поверхностен. Во всех великих исторических движениях мы видим людей, стоящих во главе современников, выражавших их тенденции, формулирующих их желания. Другие точно так же становятся во главе реакции, ведут борьбу с нововведениями, с

[1]) Essai sur les mœurs, ch. 53.
[2]) Предисловие к „Essai sur les mœurs".
[3]) Système social, I, p. 191.
[4]) Système de la Nature, I, p. 3; ср. также введение к „Système social".

новыми планами и желаниями. Если в истории существует лишь сознательная человеческая деятельность, то «великие люди» неизбежно являются *причиной* исторического движения. Религия, нравы, обычаи, весь характер народа, с этой точки зрения, оказываются созданием одного или нескольких великих людей, действовавших с определенными целями. Послушаем, напр., что говорит Гольбах о древних евреях.

Моисей повел евреев через пустыню; «он приучил их к слепому повиновению, он им поведал волю неба, чудную сказку их предков, странные церемонии, от которых Всевышний ставил в зависимость свое благоволение. В частности, он внушил им самую ожесточенную ненависть к богам других народов и утонченную жестокость по отношению к тем, кто их почитает; при помощи смерти и войны он сделал из них рабов, покорных его воле, готовых быть орудием его страстей и жертвовать собой для удовлетворения его честолюбивых целей, одним словом, он сделал из евреев извергов бешенства и дикости. Наполнив их этим разрушительным духом, он указал им на страны и владения их соседей, как наследство, предназначенное для них самим богом» [1]).

С этой точки зрения история еврейского народа ничем не отличается от истории других народов. Все народы имели своего Моисея, хотя бы и не такого зловредного, ибо, если верить Гольбаху и Вольтеру, в истории не было народа худшего, нежели израильский. «Из недр цивилизованных наций обыкновенно выходили все те личности, которые учили семьи и орды, рассеянно живущие и еще не об'единенные в нации, зачаткам общественности, земледелию, искусствам, давали им законы, богов, культ и религиозные представления. Они смягчали нравы, они собирали их, учили их с пользою употреблять свои силы, помогать друг другу и с меньшими усилиями удовлетворять свои потребности. Делая таким образом их существование более счастливым, они снискивали себе любовь и почтение, приобретали право предписывать им свои взгляды. Заставляли их принимать те воззрения, которые они сами выдумали или заимствовали в цивилизованных странах, откуда они вышли. История показывает нам самых знаменитых законодателей в качестве людей, обладавших сокровищницей полезных знаний, какие имелись у цивилизованных народов, приносивших диким нациям промышленность, помощь и искусства, которые они до того не знали. Такими людьми были Вакх, Орфей, Триптолем и т. д.» [2]).

[1]) Le Christianisme dévoilé, p. 35.
[2]) Système de la Nature, p. 25.

В связи с таким взглядом на происхождение цивилизаций, Гольбаху, естественно, представился вопрос, можно ли думать, что все новейшие цивилизованные нации прошли некогда состояние дикости. Этот вопрос, настолько легкий для нашего времени, не мало тревожил нашего философа. Он не имел никаких определенных взглядов на происхождение человечества; как мог он после этого рассуждать о первобытном социальном состоянии? Возможно, говорит он, что это было состояние дикости: но как об'яснить самую дикость? Здесь является на подмогу новый deus ex machina в виде чудовищных переворотов, якобы потрясавших наш земной шар. Быть может, говорит Гольбах, такие перевороты более одного раза истребляли весь род человеческий. Люди, избежавшие гибели, не были в состоянии сохранить для потомства знания и искусства, погибшие при этих катастрофах.

Таким образом, стало возможным, что люди много раз впадали вновь в состояние невежества, после того как они уже достигли известного уровня цивилизации. Быть может, глубокое невежество, в котором находится человечество относительно многих из наиболее интересных для него предметов, составляет последствие этих периодических возобновлений. Возможно, что они являются истинным источником несовершенства наших политических и религиозных учреждений. Мы уже видели, что человеку, по Гольбаху, не дано знать, произошло ли животное раньше яйца или наоборот. Теперь оказывается, что Гольбах не знал, произошла ли цивилизация раньше дикости или наоборот.

Гольбах довольствовался знанием, что «человеческий род стал несчастным *по заблуждению*» и, что людей надо *освободить от заблуждения*. Он не щадил ни труда, ни денег для выполнения этой благородной задачи. Всю свою жизнь Гольбах посвятил борьбе с «*предрассудками*». Наиболее закоренелым «предрассудком» он считал религию и неустанно боролся с нею. Вольтер в своей борьбе против «гнусной» церкви не посягал на «высшее существо», стараясь лишь образумить его. Вольтер был в религии, так сказать, сторонником конституции. Он хотел ограничить всемогущество «высшего существа» законами природы, притом в той их редакции, какую придумали «философы».

Но французские материалисты оказались в небесных делах ярыми республиканцами. Задолго еще до изобретения доброго доктора Гильотена, они гильотинировали бога. Они ненавидели его, как личного врага. Капризный, мстительный и жестокий деспот, наподобие иудейского Иеговы, он возмущал все их лучшие чувства, и как граждан, и как людей. И они восставали против этого сурового господства, восставали

страстно, точно в самом деле были угнетенными жертвами верховного властителя.

«Нельзя любить существо, идея о котором вызывает только ужас,— восклицает Гольбах... Как можно без опасения взирать на бога, которого считаешь таким варваром, что он в состоянии проклинать нас? Ни один человек не может иметь даже малейшей искры любви к богу, который для 99 из 100 своих детей приготовил бесконечно долгие и жестокие муки... И вы, господа теологи, сами должны притти к заключению, что, согласно вашим же принципам, этот бог бесконечно хуже худшего из людей» [1]).

Современные Гольбаху английские материалисты находились с иудейским богом на дружеской ноге. Они питали к нему только «*чувство любви и уважения*». Они жили в иных социальных условиях. Два тела, состоящие из одинаковых элементов, но взятых в различных пропорциях, обладают различными химическими свойствами. Более того. Желтый фосфор значительно отличается от красного. Химики не удивляются этому. Они говорят, что это зависит от различия молекулярного строения этих элементов. И в то же время всегда удивляются, когда замечают, что одни и те же идеи принимают разную окраску и приводят к различным практическим выводам в различных странах, имеющих почти одинаковое социальное строение. Движение идей является лишь отражением социального движения, и различные пути, которые последнее пролагает себе, различные атаки, которые оно беспрерывно принимает, точно соответствуют различным группировкам общественных сил. От характера *бытия* всегда зависит характер *мышления* [2])

«Едва ли станут отвергать, — писал *английский* материалист Пристли,—что общая цель добродетели встречает деятельную помощь со стороны веры в достаточное возмездие за все добрые и злые дела в будущей жизни» [3]). Французский *деист* Вольтер, многим обязанный Англии, держался того же мнения. Фернейский патриарх по этому во-

[1]) Le bon sens puisé dans la nature, I pp. 89—93.

[2]) Часто одна и та же мысль в устах двух человек, преследующих различные практические цели, имеет совершенно различный смысл. По Гольбаху, истинная религия во всякой стране — это религия палача. В сущности, Гоббс говорит то же самое. Но какая разница в смысле, какой эта идея имела для философии одного и другого!

[3]) A free discussion of the Doctrin of Materialism and philosophical Necessity, in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. London 1778, Введение pp. VIII—IX.

просу написал много банальностей. *Французский* материалист Гольбах судил иначе.

«Почти все люди верят в карающего и награждающего бога, хотя во всякой стране злых гораздо более, чем добрых. Восходя к истинному источнику всеобщей испорченности, мы увидим, что он заключается в самих теологических понятиях, а не в разных мнимых причинах, придуманных различными религиями мира, чтобы об'яснить человеческую испорченность. Люди испорчены потому, что почти всюду ими плохо управляют: управляют ими плохо, потому что религия почитает государей, как божественные существа. Государи, уверенные в своей безнаказанности и сами испорченные, по необходимости должны причинять своим народам зло и несчастье. Подчиняясь неразумным господам, они никогда не руководствуются разумом. Ослепляемые лживыми священниками, они не нуждаются в собственном разуме».

Выходит, что религия и их влияние на правительства являются причинами всех бед и составляют все содержание истории [1]). Это, в настоящем смысле слова, «Боссюэт наизнанку».—Автор «Речи о всемирной истории» был убежден, что религия устраивает все к лучшему, а Гольбах наоборот доказывает, что религия устраивает все сквернейшим образом. В этом различии заключался весь прогресс, который совершен был в течение века в философии истории. Его практические последствия были неисчислимы, но понимание исторических фактов от этого выиграло лишь немного.

Философы вращались в ложном кругу. С одной стороны, человек представлялся им, как продукт окружающей социальной среды. «В воспитании следует искать главный источник порывов и добродетелей человека, заблуждений или истины, наполняющих его голову, похвальных или достойных порицания привычек, отличающих его, достоинств и талантов, приобретаемых человеком» [2]). С другой стороны, источник всяких социальных неурядиц находится в «*незнании яснейших начал политики*». Социальная среда создается «*общественным мнением*», т.-е. человеком.

Это основное противоречие возвращается в различнейших формах в трудах Гольбаха, как, впрочем, и в трудах всех прочих «философов».

1. *Человек есть продукт социальной среды.* Отсюда вполне логично вытекает, что миром управляет никак не «*общественное мнение*». Послушаем Гольбаха. «Люди, это только то, чем их делает организация,

[1]) Système de la Nature, II, p. 219.
[2]) Système social, I, p. 15.

видоизменная привычкою, воспитанием, примером, правительством, постоянными или временными окружающими условиями. Их религиозные идеи и воображаемые системы должны зависеть от их темпераментов, склонностей, интересов и приноровляться к ним». «Если исследовать вещи хладнокровно, то окажется, что верования различнейших народов служили лишь покровом человеческих страстей». «Наше окружающее, минутные интересы, закоренелые привычки, общественное мнение, гораздо более могущественны, чем воображаемые существа или чем *наши умозрения, так как и те и другие зависят от этой организации*». Могущество «умозрений» и «воображаемых существ» тем менее значительно, что из 100.000 человек едва ли найдутся 2, задающиеся вопросом о том, что такое бог, вопросом о сущности своих верований и убеждений. Люди побуждаются к деятельности не общими соображениями рассудка, но страстями, как утверждал уже Бейль, а раньше его Сенека.

2. Человек есть продукт социальной среды. Что касается богов, то человек создал их по своему образу и подобию. «Человек, поклоняясь богу, поклоняется себе самому» [1]) (сравни Фейербаха). Разве не очевидно, что капризный бог, чувствительный к похвале, всегда ожидающий поклонения своих подданных, создан по образу и подобию князей земли [2]).

3. Человек есть продукт социальной среды. «Если мы только немного поразмыслим над тем, что совершается перед нашими глазами, то мы заметим, что печать управления (т.-е. правительства: мы скоро увидим, как и почему влияние социальной среды сводилось у «философов» к влиянию правительства) сказывается во всем: в характере, мнениях, законах, обычаях воспитании и нравах нации [3]). «Итак, лишь пороки общества делают его членов порочными. Тогда человек становится волком для ближнего» [4]).

Другая сторона антиномии:

[1]) Le bon sens, I, p. 57.
[2]) Christianisme dévoilé, p. 176.
[3]) Гримм пошел еще дальше *в этом направлении*. „Влияние самых смелых мнений,—говорит он,—равно нулю. Ни одна книга не в состоянии испортить нравы и, по несчастью, ни один философ не может улучшить их. Лишь правительство и законодательство имеют эту власть. Смотря по их вмешательству, понижается или повышается уровень общественной морали, книги тут совершенно бессильны“ (Correspondance littéraire. Janvier 1772).
[4]) Politique naturelle, I, p. 11—12.

1. Социальная среда создается «общественным мнением», т.-е. людьми. Отсюда вполне логично вытекает, что общественное мнение управляет миром, и что человеческий род стал несчастным вследствие «заблуждения». «Обращаясь к опыту,—говорит Гольбах,—мы находим, что в разных традиционных иллюзиях и мнениях заключен истинный источник бесчисленных бедствий, удручающих весь человеческий род. Незнание естественных причин создало богов; обман жрецов сделал богов ужасными; страшная мысль о них преследовала человека, не делая его лучше, заставляла его без пользы трепетать, наполняла его дух химерами, становилась поперек дороги разуму, препятствовала ему искать счастье. Страх превратил человека в раба тех, которые его обманывали, под предлогом помощи: он делал дурное, когда ему говорили, что боги требуют преступлений; он жил в несчастии, потому что его учили, что боги обрекают его на несчастье. Он никогда не осмеливался выступать против своих богов, или освобождаться от их узды, потому что его учили, что глупость, отказ от разума, отупение ума, унижение души — таковы вернейшие средства для добывания вечного счастия» [1]).

2. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. «Нужно было освященное небом безумие, чтобы заставить свободолюбивое, постоянно стремящееся к счастью существо поверить, что носители общественной власти получили от богов право делать их рабами и нищими. *Нужны были религии, изображавшие божество в образе тирана, чтобы заставить людей поверить, что несправедливые тираны представляют на земле это божество*» [2]).

3. Социальная среда создается общественным мнением, т.-е. людьми. «Отчего некогда благородные нации находятся теперь под позорным ярмом унизительного деспотизма? Оттого, что у них изменилось общественное мнение... Оттого, что суеверию, пособнику тирании, удалось развратить умы и сделать их трусливыми и нечувствительными... Отчего целые нации опьяняются торговлею и жаждою богатства? Потому что общественное мнение убедило их в том, что только деньги составляют истинное счастье, тогда как на самом деле они являются лишь

[1]) Système de la Nature, I, pp. 290—291. Сюар, в свою очередь, определяет общественное мнение таким образом: „Я подразумеваю под общественным мнением результат распространенных в данной нации истин и заблуждений, результат, определяющий их суждения о достоинстве или пренебрежении, любви или ненависти и образующий их склонности и привычки, пороки и добродетели, словом — их нравы. Следует сказать, что мнение господствует над миром".

[2]) Politique naturelle, II, p. 11.

обманчивым заместителем богатств и не приносят ни малейшей пользы общественному благу» [1]). Народы,—говорит Гольбах,—не знали истинных основ власти, они не осмеливались требовать счастья от королей, которые обязаны были доставить его народам, они верили, что наряженные в божества правители получили от рождения право господства над остальными смертными, поэтому политика выродилась в губительное искусство, состоящее в пожертвовании счастием всех капризу одного или немногих злодеев» [2]).

Мы знаем, что человеку «не дано» знать произошло ли животное раньше яйца, или яйцо раньше животного. Материалистам XVIII века не было также дано знать, образует ли «общественное мнение» социальную среду или же социальная среда образует «общественное мнение». Действительно, для того, кто неспособен расстаться с метафизической точкой зрения, нет ничего труднее ответа на этот вопрос.

Если, как доказал Локк, не существует никаких врожденных идей; если, как утверждали материалисты XVIII века, человек есть лишь «ощущающее» существо; если ощущения производят в нем идеи, как «образы, следы, впечатления, воспринятые нашими чувствами»; если, наконец, человек не более свободен в мышлении, чем в поступках,—то крайне странно искать в «мнениях» людей тайну того или иного поступка человека. Ведь с приведенной точки зрения, наши идеи это только то, чем их делают воспринятые нами впечатления. Но такие впечатления оставляются не только «природою» в настоящем смысле слова. С самого рождения социальная среда овладевает человеком и образует его мозг, представляющий лишь «пригодный для восприятия всех впечатлений мягкий воск» [3]). Итак, желая понять историю «общественного мнения», мы должны отдать себе точный отчет относительно истории социальной среды, т.-е. развития общества. Таков неизбежный вывод, к которому пришел сенсуалистический материализм. Знаменитая, придуманная Кондильяком, статуя могла бы притти в состояние покоя лишь после того, как ей удалось бы об'яснить перемену своих «мнений» посредством перемены ее социальных отношений, т.-е. отношений к «себе подобным».

Итак, следует обратиться к истории. Но «философы», видевшие в истории только сознательную деятельность человечества, не могли найти в ней ничего, кроме «мнений человека».

[1]) Système Social, III. pp. 9—10.

[2]) Système de la Nature, I., p. 291.

[3]) Le bon sens, I., p. 32.

Итак, им пришлось столкнуться с *антиномией:* мнения являются *следствием* социальной среды и, наоборот, мнения являются *причиною* тех или иных свойств среды. И эта антиномия тем более должна была запутать идеи философов, что понятия о *причине и следствии,* по крайней мере в применении к социальной жизни, для них, как и для всех метафизиков, представлялись прочными, неподвижными, так сказать, окаменелыми. Лишь как метафизик, *Гримм* мог сказать, что «*влияние мнений равно нулю*».

Наивысшая, наиболее философская точка зрения, до которой могли добраться метафизики, это понятие о взаимодействии между различными сторонами социальной жизни. Это точка зрения Монтескье. Но взаимодействие или «*ближайшая истина отношений между следствием и причиной*», как определяет его Гегель, ровно ничего не об'ясняет в историческом процессе. Если мы ограничимся тем, что станем рассматривать данное содержание только с точки зрения взаимодействия, то это будет на самом деле вполне лишенное понятий отношение.

«Мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование посредства, о котором идет речь при применении отношения причинности, остается снова неудовлетворенным» [1]). Случаются, однако, и гораздо более неприятные вещи, чем то, что здесь указано Гегелем.

Человек есть продукт окружающей социальной среды. Характер этой среды, по предположению, определяется действиями «правительства». Действия правительства, напр., законодательная деятельность, относятся к области сознательной человеческой деятельности. Эта сознательная деятельность, в свою очередь, зависит от «мнений» действующих лиц... Незаметным образом один из членов антиномии превратился в противоположность. Трудность, повидимому, устранена, и «философ» со спокойной совестью продолжает свои «исследования». Точка зрения «взаимодействия» была оставлена, как раз, когда до нее удалось добраться.

Это еще не все. Кажущееся решение антиномии есть по-просту полнейший разрыв с материализмом. Мозг человека, этот «*мягкий воск*», принимающий разные формы под влиянием впечатлений, идущих от окружающей социальной среды, в конце концов превращается в творца самой этой среды, которой он был обязан всеми своими впечатлениями. Не зная, что идет далее, материалистический сенсуализм вынужден итти снова вспять.

[1]) Encyclopädie, I Theil, herausgegeben von Leopold von Henning, §§ 155—156 und Zusatz.

Далее автор «Системы природы» уверяет нас, что очень легко узнать влияние правительства на характер, мнения, *законы,* обычаи и т. д. Правительство, следовательно, имеет влияние на законы. Это очень просто и совершенно очевидно, но означает только то, что гражданское право народа имеет своим источником публичное право того же народа. Одно право завист от другого, «законы»—от «законов». Антиномия исчезает, но только потому, что одни из ее членов, тот из них, который должен был формулировать окончательный вывод материалистического сенсуализма, в действительности был только плоской тавтологией.

Настоящее устранение трудностей, встреченных этим материализмом, требовало двух условий.

1) Следовало отказаться от метафизической точки зрения, исключавшей всякую идею эволюции и плачевным образом запутавшей логические понятия «философов». Лишь при этом условии им могло «быть дано» узнать, что как в естествознании, так и в общественной науке было предшествующим: произошло ли животное из яйца, или яйцо из животного.

2) Следовало притти к необходимому убеждению, что та «природа человека», с которой имели дело материалисты XVIII века, ровно ничего не об'ясняет в историческом развитии человечества. Следовало сделать шаг дальше, подняться выше естественно-исторической точки зрения, а именно, стать на почву *социальной науки.* Следовало понять, что социальная среда имела свои собственные законы развития, нисколько не зависящие от человека, рассматриваемого, как «чувствующее, понимающее и разумное существо» и, наоборот, решительно повлиявшее на его чувства, идеи, рассуждения.

Мы увидим, как решил эту задачу *диалектический материализм* XIX века. Но прежде чем говорить о его блестящих открытиях, мы изложим взгляды человека, который больше, чем кто-либо другой, своим примером и своей бесстрашной логикой, показал всю недостаточность и ограниченность метафизического материализма. Этим человеком был *Гельвеций.*

Гельвеций.

«Гельвецию, изящному генеральному откупщику и почтенному человеку, бескорыстному благотворителю, которому Вольтер в своих полных лести, исторических воспоминаниях дал прозвище Аттика, пришло в голову написать книгу. Для достижения этой цели, он на собеседованиях философов, которых он приглашал к себе на обед, собирал их теории, взгляды и парадоксы; ему удалось, искусно вызывая интересные споры, возбуждать то кипучий темперамент Дидро, то остроумие Сюара, то шутливый и язвительный ум аббата Галиани. Затем, добросовестно излагая их, он слил эти мнения в стройную теорию. Результатом этих заслушанных, собранных и проанализированных бесед явилась книга «О духе», т.-е. материализм в метафизике, личный интерес в морали» [1].

Читатель знает теперь, как зародилось главное произведение Гельвеция. В данном случае болтун Деможо только повторяет басню, которая вот уже более столетия передается от одного старого литературного сплетника к другому. Деможо благожелательный сплетник: он не *говорит* ничего плохого о Гельвеции, он предоставляет читателям *подозревать* это плохое. Имеются менее благожелательные, но зато более откровенные сплетники. Они рассказывают читателю, что главным побудительным мотивом нашего философа в его исследованиях было *безмерное тщеславие*. Этому тщеславию мы обязаны «софизмами» Гельвеция; оно помешало ему создать что-нибудь прочное и основательное. Сплетники всегда и повсюду отличаются чрезвычайным остроумием. Им как раз подобает писать литературную и политическую историю: в их историческом изложении все ясно и понятно; их читаешь с большим удовольствием, с небольшим усилием и с огромной пользой. Их предпочитаешь тому сорту писателей, который, как, например, добрый старый

[1]) Demogeot. Histoire de la littérature française depuis ses origines jusqu'à nos jours. 22 изд., Paris 1886, p. 493. Эта книга составляет часть „Histoire universelle", изданной обществом профессоров, под редакцией В. Дюрюи.

Гегель, в истории видел нечто большее, чем сплетни. Эти писатели—довольно скучная компания, но audiatur et altera pars.

Говоря о роли великих людей в истории, Гегель мечет громы против *«мелочного человековедения, которое вместо того, чтобы делать предметом своего изучения общие и существенные черты человеческой природы, занимается преимущественно частным и случайным, отдельными побуждениями и страстями* и т. д.». По его мнению, *«великие люди хотели того, что они делали и делали то, что хотели»*. То же самое, конечно, «немножко лишь другими словами», можно утверждать о всех тех, кто в той или другой области с большим или меньшим успехом работал на благо человечества, как он его понимал. Можно было бы сказать, что презираемая Гегелем «точка зрения зависти» нисколько не подвигает нас вперед в понимании и оценке различных исторических эпох. Можно было бы сказать... да, многое еще можно было сказать, но разве будут к этому прислушиваться. Гораздо охотнее слушают сплетников. Они говорят, например, что Гельвеций был опасным софистом, тщеславным и поверхностным, они остаются при этом очень довольны собой, своим остроумием и честностью,—и... приговор готов.

Особенно третируют Гельвеция немецкие историки. Во Франции, по крайней мере, иногда воздают справедливость его личности [1]); в Германии избегают рискованной снисходительности по отношению к столь «опасному» человеку. В Германии Гельвеция ославили еще больше, чем *Ла-Меттри*. Хотя последний был не менее «опасным», но покойному его величеству Фридриху Великому благоугодно было произнести о нем после его смерти несколько благожелательных слов. Но voluntas regis suprema lex (воля государя—высший закон), а немецкие ученые знают этот закон лучше всякого другого, именно потому, что они ученые.

Удивительный факт! Хотя теории Гельвеция испугали даже «философов», и среди его противников находились люди такого калибра, как Дидро, все же с ним во Франции полемизировали гораздо больше *после* революции, чем *до* нее. Лагарп признается, что его опровержение «софизмов» этого человека в 1788 году *в общем не произвело такого впечатления, как девять лет спустя, в 1797 году*. Тогда понимали, говорит Лагарп, что материалистическая философия была «боевой» *доктриной*, революционной доктриной. В 1797 году буржуазия уже не нуждалась

[1]) „Насколько надо остерегаться иллюзии поисков системы, видно на примере Гельвеция: у него были добродетели, а его книга есть отрицание всякой добродетели" La Harpe, Réfutation du livre de l'Esprit, prononcée au Lycée Républicain, dans les séances des 26 et 29 Mars et des 3 et 5 Avril. Paris, an 5 (1797), p. 54.

больше в подобных теориях, которые стали представлять длительную угрозу для ее новых приобретений: надо было покончить с материализмом и с ним покончили, не задаваясь вопросом, действительно ли столь обоснованы доказательства сикофантов, типа Лагарпа, как они кажутся. Другие времена—другие стремления, другие стремления—другие философии [1]).

Что касается сплетников, то они имеют основательную причину жаловаться на Гельвеция. Они редко понимают его, и не только потому, что его идеи выходят за пределы их горизонта. Гельвеций обладал своеобразной манерой изложения своих теорий, которая должна была приводить в смущение сплетников. Меньше кого-либо из писателей своей эпохи он уважал то, что Нордау называет *условной ложью*. В качестве светского человека и тонкого наблюдателя он прекрасно знал французское «общество» XVIII столетия; язвительный и сатирический писатель, он не упускал случая сказать этому обществу истины, которые были для последнего трудно переваримы и не имели ничего общего с невинными истинами, всегда так легко изрекаемыми. Отсюда бесчисленное количество недоразумений. То, что он говорил о своих современниках, принимали за его *идеал*... Госпожа де-Буффлер говорила о нем, что он разоблачил тайну каждого. Она думала, что это именно составляет всю ценность и значение книги «О духе». Это qui pro quo повлекло за собой еще одно следствие. Говоря об уважении, подобающем «добродетели», Гельвеций говорит, что в «*деспотических государствах*» к ней относятся с презрением, почитая только ее имя. «Хотя там постоянно взывают к добродетели и требуют ее от граждан, но с ней обращаются так же, как с истиной, которой добиваются под тем условием, чтобы хватило ума

[1]) Марат тоже не любил Гельвеция. Для него этот философ был только „извращенной и поверхностной головой", его „система" абсурдной, его книга — „непрерывной сетью софизмов, тщательно приукрашенных большой ученостью" (de l'Homme ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme par J. P. Marat, docteur en médecine. Amsterdam 1775, p. XV, XVI des Discours préliminaires). Но эта книга Марата относится к дореволюционному периоду его жизни. Кроме того, мнения революционеров не всегда являются революционными мнениями. По Марату, „человек, как и животное, состоит из двух различных субстанций — души и тела"... „Вечная мудрость" поместила душу в мозговую оболочку (сок нервов является местом, где сообщаются обе эти субстанции). „При механических движениях главной действующей силой является нервный флюид. При произвольных движениях он подчинен душе и является средством, которым она пользуется, чтобы вызывать их" (I, p. 24, 40, 107).

Все это — поразительные банальности. Манерой трактовать своих предшественников и своим обидчивым самолюбием Марат очень напоминает Дюринга.

о ней помалкивать». Это положение вызывает одобрение госпожи де-Буффлер; она об'являет его верным, остроумным и восхитительным, она утверждает, что разоблачается тайна каждого человека. Гельвеций продолжает. Он об'ясняет, почему происходит так, как он говорит. Он показывает, почему в деспотических государствах *интересы* людей заставляют их ненавидеть «добродетель». Госпожа де-Буффлер продолжает соглашаться. Но вот приходит какой-нибудь *Лампе*, большей частью немец, иногда француз, и в свою очередь возвышает свой голос, говоря, что Гельвеций восхваляет презрение к добродетели. Когда речь заходит о любви, Гельвеций говорит, что там, где «богатые и сильные» не принимают никакого участия в управлении, они должны предаваться любви, как самому верному средству от с к у к и. Госпожа де-Буффлер лукаво улыбается; любезный синий чулок знает это лучше философа. Но философ не останавливается на этом; он спрашивает себя, каким образом любовь становится постоянным занятием и отвечает, что «любовь окружена опасностями, любовник все время старается перехитрить ревность, которая бдительна и мешает его планам; он приходит к заключению, что при таких условиях «к о к е т к а я в л я е т с я о ч а р о в а т е л ь н о й в о з л ю б л е н н о й». Госпожа де-Буффлер попрежнему соглашается. Но вот появляется на сцену г-жа Бухгольц и, бледная от негодования, обвиняет нашего философа в том, что он возвеличивает кокетство и нападает на женскую добродетель, испытанную добродетель госпожи Бухгольц и т. д., и т. д. И это повторяется без конца и все более укореняется. Недоразумение это продолжалось до наших дней и крепко держится в головах тех, кто никогда не читал Гельвеция, естественно пуская в них глубокие корни. Впрочем, чтение Гелвеция вряд ли что-нибудь изменило бы, стоило только читать его глазами госпожи Бухгольц, а ведь эта дама очень близорука, несмотря на всю свою добродетель и почтенность.

Был ли Гельвеций в строгом смысле слова тем, что называют материалистом? Благодаря его репутации, в этом часто сомневаются. «Рассудительный и сдержанный Бюффон, скрытый и дипломатичный Гримм, тщеславный и поверхностный Гельвеций, — говорит покойный Ланге,—все они близко подходят к материализму, хотя и не дают нам той устойчивой точки зрения и тех последовательных выводов из основной идеи, которыми отличался Ла-Меттри при всем легкомыслии своих выражений» [1]). Французский подголосок немецкого не-

[1]) Geschichte des Materialismus, 2 Auflage, Iserlohn. 1873, I, p. 360.

окантианца, Жюль Сури, слово в слово повторяет это мнение [1]). Разберемся в этом вопросе самостоятельно.

Вопрос о том, существует ли в человеке нематериальная субстанция, которой он обязан своей психической жизнью, не входит в круг исследований Гельвеция. Только попутно затрагивает он этот вопрос и рассматривает его в высшей степени осторожно. С одной стороны, он старается не раздразнить цензуру. По этой причине, он с явным почтением говорит о церкви, которая «установила нашу веру в этом пункте». С другой стороны, он не любит «философских фантазий». Надо итти по пути наблюдения, говорит он, останавливаясь в тот момент, когда оно нас оставляет, и имеет смелость не знать того, чего знать еще невозможно. Это звучит скорее «сдержанно», чем «тщеславно» или «поверхностно». Ланге почувствовал бы и указал бы на это, если бы речь шла о менее «опасном» писателе. Но так как речь идет о Гельвеции, то у него находится другая мера и вес; для него было очевидно, что «тщеславный» и «поверхностный» автор книги и «О духе» мог быть только «тщеславным» и «поверхностным» [2]).

В действительности, во всех основных вопросах «метафизики» (например, по вопросу о материи, о пространстве, о бесконечности и т. п.) Гельвеций разделял взгляды английского материалиста *Джона Толанда*. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить, «Letters to Serena» (London 1704) последнего с четвертой главой первой части книги «О духе». Для Ланге, Толанд был без всякого сомнения выдающимся материалистом; его идеи казались ему *ясными, насколько это только возможно;* что касается до Гельвеция, то он только «приближался к материализму, т. к. его поверхность мешала ему твердо держаться одной основной идеи. «Так пишется история». Как гибельно влияние «*поверхностных*» людей: самые «основательные» люди, читая последних, в свою очередь, становятся *поверхностными*

[1]) Bréviaire de l'histoire du Matérialisme, Paris 1883, pp. 645, 646.

[2]) По мнению Гельвеция, для нас *очевидно* только наше собственное существование; наоборот, существование других тел только вероятность, „вероятность, которая, несомненно, очень велика и в практической жизни равна очевидности, но все же, только вероятность". Всякого другого, кто высказал бы что-либо подобное, Ланге причислил бы к сонму „критических" голов. Но никакой „критицизм" не в состоянии был реабилитировать Гельвеция и снять с него пятно „поверхностности", которая, прежде всего, бросилась в глаза основательному историку материализма.

Обладает ли материя способностью к ощущению? «Этот вопрос обсуждался со всех сторон,—говорит Гельвеций.—Только очень поздно пришли к тому, чтобы спросить себя, о чем собственно идет спор, и связать со словом материя определенное понятие. Определяя понятие материи, пришли к тому, что люди являются, так сказать, творцами материи, что материя не является сущностью, что в природе имеются только *индивидуумы*, которых называют *телами*, и что под словом материя следует понимать совокупность свойств, общих всем телам. Поскольку было установлено такое определение слова материя, вопрос свелся только к тому, чтобы узнать... не может ли открытие какой-нибудь силы, например, притяжения, вызвать убеждение, что тела обладают некоторыми, еще неизвестными свойствами, например, способностью ощущать, свойствами, которые, хотя заметны только у организованных тел животных, могут быть, однако, общи всем индивидуумам. После того, как достигли этого пункта, пришли к убеждению, что если, собственно говоря, невозможно доказать, что все тела абсолютно нечувствительны, то всякий, кто на этот счет не просвещен Откровением (мы знаем, что означали вообще эти поклоны «философов» в сторону «Откровения» и догматов церкви.—*Г. П.),* может разрешить этот вопрос только сравнением правдоподобности этого взгляда с правдоподобностью противоположных взглядов. Поэтому, чтобы покончить с этим спором, не было необходимости строить различные мировые системы, теряться в комбинациях различных возможностей и затрачивать чрезвычайны усилия ума, которые приводили и не могли не приводить только к более или менее остроумным заблуждениям» [1]).

Эта длинная цитата показывает одинаково, как родство материализма Гельвеция с материализмом Толанда [2]), так и характер того, что

[1]) De l'Esprit, Discours I, chap. IV.

[2]) Очевидно, этим родством об'ясняется, что Гельвецию приписывали книгу „Les progrès de la Raison dans la Recherche du vrai", перепечатанную в парижском издании его сочинений. В этой книге нет ни одной оригинальной страницы. Она представляет собой перевод одной части „Писем к Серене" Толанда, к которой прибавлено несколько отрывков из „Systeme de la Nature" и более или менее известных книг того времени. Все вместе очень плохо составлено и плохо понято неизвестным „автором". Гельвеций не мог иметь ничего общего с подобным продуктом. Существует еще одна книга, которую приписывали ему: „Le vrai sens du Système de la Nature". Возможно, что она ему и принадлежит, но мы на этот счет не знаем ничего положительного, и тем более не будем пользоваться ею в наших цитатах, что она ничего не прибавляет к тому, что можно найти в его книгах „de l'Esprit" и „de l'Homme".

хотелось бы назвать скептицизмом или пробабилизмом Гельвеция. Но, по его мнению, не материалисты, а идеалисты различных школ занимаются «философскими фантазиями». Он рекомендует им благоразумие, осторожность и теорию вероятностей. Это благоразумие, эта осторожность показали бы им, что в основании их отрицания чувствительности материи лежит их воображение, что не свойства *«тел»*, но только *определение*, которое они дают материи, т.-е. исключительно *слово*, мешает им соединить понятие тела со способностью к ощущению. Скептицизм здесь является оружием, направленным только против противников материализма. Так же обстоит дело и там, где Гельвеций говорит о *«существовании тел»*. Способность материи к ощущению есть только вероятность! Совершенно верно. Но что доказывает это против материалистов? Ведь, в свою очередь, самое существование тел является только вероятностью, и, однако, было бы нелепо отрицать его. Этим путем шло рассуждение Гельвеция, и если оно что-нибудь доказывает, то прежде всего то, что он не оставался при своем скептическом сомнении.

Так же хорошо, как и все его современники, Гельвеций знал, что мы знаем тела лишь при посредстве ощущений, которые они в нас вызывают. Это еще раз доказывает, что Ланге заблуждался, утверждая, что *«материализм упорно принимает мир чувственных явлений за мир действительных вещей»* [1]). Но это не мешало Гельвецию быть убежденным материалистом. Он цитирует «одного *знаменитого английского химика*», мнение которого о чувствительности материи он явным образом разделяет. Вот слова этого химика: «В телах мы различаем два вида свойств: одни, существование которых постоянно и неизбежно, например, непроницаемость, тяжесть, способность к движению и т. п. Эти свойства относятся к общей физике. Но те же самые тела имеют другие свойства, временное и преходящее существование которых попеременно возникает и уничтожается, благодаря определенным комбинациям, химическому разложению или движениям внутренних частиц.

«Этот род свойств составляет предмет различных отраслей естествознания: химии и т. п.; они относятся к специальным отделам физики. Так, например, железо состоит из флогистона (горючего вещества)

[1]) Geschichte des Materialismus, I. S. 378. Удивительно, как Ланге находит у *Робинэ „элемент" кантовского учения*. Ведь Робинэ говорит о вещи в себе только то, что говорили Гольбах и Гельвеций. Не менее удивительно, что автор книги „De la Nature"... причисляется Ланге к материалистам, хотя Гельвеций, по его мнению, только приближается к ним. Странным критерием руководится все время Ланге!

и из земли особого рода. В этом составе оно отличается способностью быть притягиваемым магнитом. Но разложите железо на его составные части, и это его свойство исчезнет. Магнит не оказывает никакого влияния на содержащую железо землю, лишенную флогистона... Почему же в животном царстве организация не может подобным же образом породить это особенное свойство, которое называют способностью к ощущению? Все явления в области медицины и естественной истории ясно доказывают, что эта способность является у животных только следствием строения их тел, ибо эта способность появляется с образованием их органов, сохраняется, пока они живут и, наконец, исчезает вместе с уничтожением этих самых органов. Если метафизики меня спросят, что делается у животного со способностью к ощущению, то я отвечу им: то же, что в разложенном на составные части железе делается со свойством быть притягиваемым магнитом» [1]).

Гельвеций не только был *материалистом*, но среди своих современников он с наибольшей *«последовательностью»* придерживался основной идеи материализма. Он был настолько *«последователен»*, что приводил в ужас других материалистов. Никто из них не отважился следовать за ним в его смелых выводах. В этом смысле он действительно стоял лишь близко к людям, вроде Гольбаха, так как эти люди могли к нему только *приближаться*.

Наша душа есть только способность к ощущению; разум есть только результат этой способности: все в человеке есть только ощуще-

[1]) Цитировано по книге De l'Homme, Section II, ch. II. В издании этого сочинения, 1773 г., сказано, что цитата заимствована из Treatise on the principles of Chemistry. Мы не могли найти этой книги. Мы можем привести, однако, то, что говорит в своем споре с Прайсом Пристли. „Для пояснения, насколько это возможно, я употребляю следующее сравнение. Способность *резать* у бритвы зависит от определенной связи и расположения частей, из которых она состоит. Если мы допустим, что эта бритва может совершенно раствориться в какой-нибудь кислоте то, конечно, ее способность резать *исчезнет* или *прекратится*, хотя ни одна частица металла, из которого состоит бритва, не уничтожится от этого процесса, и его *прежний вид* и *способность резать* могут быть снова восстановлены после того, как будет выделен металл. Подобным же образом, когда тело разлагается вследствие гниения, совершенно прекращается его способность мыслить (A free discussion of the doctrine of materialism, etc., London 1778, S. 82, 83). Это и есть точка зрения цитируемого Гельвецием *химика*. Нас в данном случае нисколько не интересуют религиозные идеи, которые Пристли умел примирять со своим материализмом. Нет необходимости также подчеркивать, что взгляды по химии материалистов прошлого столетия не являются взглядами нашего времени.

ние; «способность чувственного ощущения есть поэтому причина его потребностей, его страстей, его общественных свойств, его мыслей, его суждений, проявлений его воли, его поступков... Человек, это—машина, приводимая в движение чувственным ощущением, которая должна делать все, что оно требует» [1]). Итак, исходный пункт Гельвеция абсолютно тождественен с исходным пунктом Гольбаха. Таков фундамент, на котором строил наш «опасный софист». Присмотримся теперь ближе, что есть оригинального в архитектуре его здания.

Что такое добродетель? Не было в XVIII столетии философа, который бы по-своему не обсуждал этого вопроса. Для Гельвеция вопрос этот весьма прост. Добродетель заключается в знании того, чем люди обязаны по отношению друг к другу. Ее предпосылкой, следовательно, является образование общества. «Родившись на необитаемом острове, предоставленный самому себе, я живу без пороков и добродетелей. Я не могу обнаружить там ни того, ни другого. Итак, что следует понимать под словами: *добродетельный* и *порочный*? Полезные и вредные для общества поступки. Эту простую и ясную мысль следует, по моему мнению, предпочесть всем туманным и напыщенным декламациям о добродетели» [2]).

Всеобщий интерес—вот мерило и основание добродетели. Наши поступки поэтому тем более *порочны, чем вреднее они* для общества. Они тем *добродетельнее,* чем они *выгоднее* для него. Salus populi — suprema lex. «Добродетель нашего философа—это прежде всего *политическая* добродетель. *Проповедь* морали ни к чему ни ведет: проповедь никогда еще не создала ни одного героя. Надо дать обществу организацию, которая могла бы научить его членов уважению к общему интересу. *Испорченность нравов* означает лишь раз'единение общественного и частного интереса. Лучший проповедник морали, это—законодатель, сумевший уничтожить такое раз'единение».

Мы часто встречаем утверждение, что «утилитаризм» Д. С. Милля, как моральное учение, значительно превосходит этику материалистов XVIII века, так как последние хотели основанием морали сделать личный интерес, тогда как английский философ на первое место выдвигал прин-

[1]) De l'Homme, Section II, ch. X. Гельвеций прекрасно знает, что мы наделены памятью, но орган памяти,—говорит он,—чисто физический и его функция состоит в том, чтобы оживлять наши прошлые впечатления. Поэтому он должен вызывать в нас действительные ощущения; все, таким образом, сводится к способности ощущения; все в человеке—ощущение.

[2]) Ibid. Section II, ch. XVI, последнее примечание этой главы.

цип наибольшего счастья возможно большего числа людей. Читатель видит теперь, что в этом отношении заслуги Д. С. Милля более, чем сомнительны. Счастье возможно большего числа людей представляет собой только весьма слабую, лишенную революционной окраски, копию «общего интереса» французских материалистов. Но если это так, то откуда же взялось мнение, видящее в «утилитаризме» Д. С. Милля удачное видоизменение материалистической морали XVIII века?

Что такое принцип наибольшего счастья возможно большего числа людей? Он является *санкцией* для человеческих поступков. В этом отношении материалистам нечего было бы почерпнуть из знаменитой книги Милля. Но материалисты не удовлетворялись отысканием *санкции*. Перед ними стояла задача разрешения *научной проблемы*. Каким образом человек, раз он является только ощущением, научается ценить общее благо? Каким чудом забывает он требования своих чувственных ощущений и приходит к целям, ничего общего с последними не имеющими? В области и в пределах *этой проблемы* материалисты действительно исходным пунктом брали *личный интерес*. Но брать личный интерес в качестве исходного пункта значит только еще раз повторять положение, что человек есть ощущающее существо и только ощущающее существо. Таким образом, для материалистов личный интерес был не моральной заповедью, а только научным фактом [1]).

Гольбах обошел трудность этой проблемы при помощи расплывчатой терминологии. «Когда мы говорим, что интерес является единственной побудительной причиной человеческих поступков,—пишет он,—то этим мы хотим указать на то, что всякий человек по-своему действует для своего счастья, которое он стремится найти в каком-либо видимом или скрытом, действительном или воображаемом, предмете и на достижение которого направлены все его поступки [2]). Это означает, другими словами, что личный интерес нельзя свести просто к «чувственному ощущению». Но в то же самое время человек для Гольбаха, как для всех материалистов XVIII столетия, только ощущение. Здесь есть логический скачек, и благодаря этому логическому скачку «этика» Гольбаха вну-

[1]) Ч. Дарвин прекрасно понял то, что только изредка понимают философы моралисты. „Философы... раньше принимали, что мораль основывается на своего рода эгоизме; но вот недавно выдвинут „принцип наибольшего счастья". Было бы, однако, правильнее рассматривать этот последний принцип скорее, как мерило, чем как мотив поведения. Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart 1875, S. 154.

[2]) Système de la Nature, 1781, I, p. 268.

шает историкам философии меньше отвращения, чем этика Гельвеция. По мнению Ланге, «этика Гольбаха *серьезна и чиста*» [1]). Геттнер, с своей стороны, усматривает в ней нечто отличное от этики Гельвеция [2]).

Автор книги «О духе» был единственным философом XVIII столетия, осмелившимся затронуть вопрос о *происхождении* нравственных чувств. Он был единственным, осмелившимся выводить их из «чувственного ощущения» людей.

Человек чувствителен к физическому удовольствию и к физическому страданию. Он избегает последнего и стремится к первому. Это постоянное и необходимое стремление носит название *себялюбия*. Это себялюбие нераздельно от человека: оно представляет его главное ощущение. «Из всех чувств это чувство единственное в своем роде; мы обязаны ему всеми нашими желаниями, всеми нашими страстями; последние могут быть только проявлением себялюбия в отношении к тому или другому об'екту»... «Откройте книгу истории и вы найдете там, что в странах, в которых определенные добродетели были самым обыкновенным явлением и пользовались наибольшей славой [3]). Народы, предававшиеся больше всего любви, были самыми мужественными. «Ибо в этих странах женщины оказывали благосклонность только храбрейшим». У самнитов самая высшая красота была награда за наивысшую воинскую доблесть. В Спарте мудрый Ликург, убежденный в том, что «*наслаждение—единственный и всеобщий двигатель человека*», сумел сделать из любви рычаг храбрости. Во время больших празднеств, полуобнаженные, молодые, прекрасные лакедемонянки выступали, танцуя в собраниях народа. В своих песнях они оскорбляли трусов и восхваляли храбрых. Только храбрые могли пред'являть требования на благосклонность прекрасного пола. Спартиаты поэтому старались быть храбрыми: «*любовная страсть* воспламеняла в их сердцах *страсть к славе*». Но в «мудрых» учреждениях Ликурга еще не были достигнуты пределы возможного. В самом деле, допустим, что, по примеру девушек, посвященных Изиде или Весте, самые прекрасные лакедемонянки выставлялись бы обнаженными на собраниях и отдавались воинам в качестве награды за храбрость; молодые герои тогда одновременно вкушали бы опьянение любовью и славой: как ни чуждо и странно может показаться, с точки зрения современных нравов, такое законодательство, но оно, конечно, сделало бы спартиатов еще более добродетельными и воинственными, так как «степень добродетели» всегда находится в прямом отношении к степени наслаждения, получаемой в качестве вознаграждения за нее».

[1]) Geschichte des Materialismus I, S. 363.
[2]) Literaturgeschichte des 18 Jahrhunders. Braunschweig 1881, 2 Theil, S. 398.
[3]) De l'Homme, Section IV, ch. IV; De l Esprit, Discours III, ch. XV.

Гельвеций говорит о двойном опьянении любовью и *славой*. Это не следует понимать превратно. В «страсти» жажды славы все может быть сведено к чувственному ощущению. Мы любим славу, как и богатство, *ради власти,* которую они дают. Но что такое власть? Это — средство заставить других служить нашему счастью. Но, в сущности, счастье может быть сведено к чувственному наслаждению. *Человек — только ощущение.* Все подобные страсти, как, например, страсть к славе, власти, богатству и т. д. являются только *искусственными страстями,* которые можно вывести из физических потребностей. Чтобы лучше понять эту истину, надо всегда помнить, что наши ощущения наслаждения и страдания двоякого рода: *действительные* наслаждения или страдания и *предвидимые*. Я испытываю голод и ощущаю *действительное страдание*. Я предвижу, что умру с голода: я испытываю *предвидимое страдание*. «Когда человек, любящий прекрасных рабынь и красивые картины, находит клад, он приходит в восторг. И, однако, могут нам возразить, он при этом никогда не испытывает физического наслаждения. Я согласен с этим. Но в этот момент он получает средства для приобретения предметов своих желаний. Это предвидение близкого наслаждения уже составляет наслаждение».

Само собой разумеется, что *предвидение* нисколько не противоречит исходному пункту Гельвеция. Предвидение представляет собой результат *воспоминания*. Если я предвижу, что недостаток пищи причинит мне страдание, это происходит от того, что я уже раньше испытал подобное страдание. Но воспоминание обладает свойством «оказывать на наши органы до известной степени такое же влияние, какое оказывает самое страдание или наслаждение. Очевидно, поэтому, что все впечатления, называемые внутренними страданиями и наслаждениями, точно так же являются физическими ощущениями, и что словами *внутреннее и внешнее* можно назвать только такие впечатления, которые вызываются воспоминанием или присутствием определенных предметов».

Предвидение, т.-е. *чувственное ощущение,* заставляет меня оплакивать смерть друга. Своими разговорами он разгонял мою скуку—«это—страдание души, представляющее чисто физическую боль»; он отдал бы свою жизнь и состояние, чтобы избавить меня от смерти и страдания, он всегда старался при помощи всевозможных удовольствий увеличить мои наслаждения. Со смертью моего друга у меня отняты средства к

наслаждению, и это исторгает из моих глаз слезы. Копайтесь в глубине сердца и во всех этих чувствах, и вы заметите только последствия физического удовольствия и физической боли».

Однако, ваш друг,—можно было бы возразить Гельвецию,—готов был отдать свою жизнь и состояние, чтобы избавить вас от страдания. Следовательно, вы тем самым признаете, что существуют люди, могущие не слушать голоса вашего «чувственного ощущения», ради достижения идеальной цели.

Наш философ не дает прямого ответа на это возражение. Но нетрудно понять, что оно не должно было бы его смутить. Какова,—мог бы он спросить,—побудительная причина героических поступков? *Надежда на награду*. При таких поступках идешь навстречу многим опасностям, но чем больше опасность, тем больше и награда. Интерес (чувственное ощущение) подсказывает, что игра стоит свеч. Если так обстоит дело с великими и знаменитыми историческими подвигами, то самопожертвование друга не представляет ничего особенного.

Есть люди, которые любят науку, теряют здоровье над книгами и терпят всевозможные лишения, чтобы только приобрести знания. Можно было бы сказать, что любовь к науке не имеет ничего общего с физическими наслаждениями, но это утверждение было бы ошибочным. Почему *скряга* отказывает себе сегодня в *самом необходимом?* Потому что он хочет увеличить средства наслаждения на завтра, послезавтра, словом, на будущее. Прекрасно. Допустим, что подобное имеет место и с ученым, и мы имеем разрешение загадки. «Скряга желает иметь прекрасный замок, а человек, обладающий талантом,—прекрасную женщину. Если для того, чтобы купить то и другое, необходимы большие богатства и большая слава, но оба эти человека, каждый по-своему будут работать: один для приращения своих богатств, другой для своей славы. Но если с течением времени они состарятся в погоне за деньгами и славой, если они приобретут привычки, отказаться от которых можно только посредством напряжения, на которое они по причине своего возраста станут неспособны, то скряга умрет без своего замка, а талантливый человек без своей возлюбленной» [1]).

Всего этого достаточно уже, чтобы вызвать возмущение всех «порядочных людей» всего мира, и чтобы понять, как и почему Гельвеций получил свою дурную славу. Но этого достаточно также, чтобы обнаружить слабую сторону его «анализа». Прибавим еще одну цитату к приведенным до сих пор.

[1]) De l'Homme, Sec. II., ch. X.

«Признавая даже, что наши страсти имеют своим первоначальным источником способность к чувственному ощущению, можно было бы думать, что в состоянии, в котором фактически находятся цивилизованные нации, эти страсти существуют независимо от породивших их причин. Поэтому, исследуя превращение физических страданий и ощущений удовольствия в искусственные, я хочу показать, что в таких страстях, как скупость, честолюбие, гордость, дружба, предмет которых, повидимому, не имеет ни малейшего отношения к чувственному удовольствию, мы все же всегда стремимся избежать физической боли и обрести физическое наслаждение» [1]).

Итак, *никакой наследственности*. По Дарвину, интеллектуальные и моральные свойства человека изменчивы; «и мы имеем все основания думать, что изменения имеют свойство передаваться по наследству» [2]). По Гельвецию, способности человека чрезвычайно изменчивы, но изменения не передаются от одного поколения к другому, так как их основание, способность к чувственному ощущению, остается неизменным. Взгляд Гельвеция был достаточно острым, чтобы заметить явление эволюции. Он видит, что «одна и та же порода животных, в зависимости от характера и изобилия пищи, становится сильнее или слабее, развивается или идет назад». Он замечает также, что то же самое применимо и по отношению к *дубам*. «Мы видим маленькие, большие, прямые, кривые дубы, и ни один из них абсолютно не похож на другие». Отчего это зависит? «Может быть, от того, что один из них не получает одинаковой культуры с другим, не находится в одинаковом месте, не подвергается действию одного и того же ветра, и не посеян на одинаковой почве?» Это об'ясиение совершенно логично. Но Гельвеций не останавливается на этом.

Он задается вопросом: «*лежит ли различие разных веществ в их зародышах или в их развитии*»? Это не вопрос праздного ума. Но обратите внимание на смысл дилеммы: *или* в зародышах, *или* в развитиях. Наш философ даже не подозревает, что история вида может оставить следы в строении зародышей. История *вида?* Для него она, как и для его современников, вовсе не существовала. Он считался только с индивидуумом; он интересуется только *индивидуальной «природой»;* он наблюдает

[1]) De l'Esprit, Discours III, ch. IX.

[2]) Abstammung des Menschen. Uebersetzt von Carus, Stuttgart, 1875, ps. 166.

только *индивидуальное* «развитие». Нас далеко не удовлетворяют взгляды Дарвина на наследственную передачу нравственных и интеллектуальных «признаков». Они—только первое слово эволюционного естествознания. Но мы хорошо знаем, что к каким бы результатам последнее ни привело, оно будет иметь успех лишь при применении *диалектического метода* к изучению явлений, природа которых по самому существу своему диалектична. Гельвеций остается *метафизиком* даже тогда, когда его инстинкт толкает его к другой, совершенно противоположной, точке зрения, *диалектической.*

Он признает, что «*ничего не знает*» о том, «лежит ли различие существ исключительно в их *(индивидуальном)* развитии». Подобная гипотеза кажется ему чересчур смелой. И в самом деле, из нее следовало бы то, что Лукреций, который был хорошо известен «философам»-материалистам, считал величайшим абсурдом:

Ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset.
Nec fructus idem arboribus constare solerent,
Sed mutarentur: ferre omnes omnia possent [1]).

Но, когда проблема ограничивается, когда речь идет только об одном виде, о *человеке,* тогда у Гельвеция нет больше подобных сомнений. Он положительно и с большой уверенностью утверждает, что все «различие» людей лежит в их развитии, а не в их зародышах, не в их наследственности: при своем рождении мы все наделяемся одинаковыми свойствами. Только воспитание делает нас непохожими друг на друга. Мы еще ниже увидим, как эта мысль, хотя без солидного обоснования, оказывается в его руках очень плодотворной. Но он приходит к ней *ложным путем,* и это происхождение его мысли чувствуется всякий раз, как он пользуется ею, и всякий раз, как он пытается ее доказать. Оно показывает, что Дидро был совершенно прав, говоря, что *утверждения* Гельвеция гораздо сильнее его *доказательств.* Метафизический метод материализма XVIII столетия постоянно мстит за себя самому смелому и логичному из его последователей.

Мы всегда стремимся к физическому наслаждению и всегда избегаем физического страдания. Важное утверждение. Но как оно доказы-

[1]) ... Из каждой вещи могут развиться любые породы.
Деревья приносят не всегда одни и те же плоды, но изменяющиеся; любое может принести любые.

вается? Гельвеций всегда берет взрослого человека со «страстями», причины которых чрезвычайно многочисленны и сложны, и бесспорно обязаны своим происхождением *социальной среде,* т.-е. *истории вида,* и пытается выводить эти «страсти» из чувственных ощущений. То, что возникает независимо от *сознания,* представляется нам непосредственным временным плодом того же самого сознания. *Привычка* и *инстинкт* принимают форму *размышления,* которое вызывает у человека то или иное чувство. В нашем очерке о Гольбахе мы об'ясняли, что эта ошибка была свойственна всем «философам», защищавшим утилитарную мораль. Но у Гельвеция эта ошибка принимает прямо достойные сожаления размеры. В картине, которую рисует нам Гельвеций, *размышление* в собственном смысле слова исчезает, уступая место *ряду представлений,* которые все без исключения относятся к «*чувственному ощущению*». Это ощущение, которое без сомнения является *действенной, очень отдаленной причиной наших нравственных привычек,* превращается в *конечную причину наших поступков.* Таким образом, *фикция* является *разрешением проблемы.* Но очевидно само собой, что проблему нельзя растворить в кислоте фикции. Более того. Своим «анализом» Гельвеций лишает наши нравственные чувства их специфических свойств и, таким образом, *вычеркивает* тот самый X, неизвестную величину, значение которой он старается определить. Он хочет доказать, что все наши чувства можно вывести из чувственного ощущения; для доказательства этого он изображает человека, всегда гоняющегося за плотскими наслаждениями, «за прекрасными рабынями» и т. д. В самом деле, его утверждение сильнее его доказательства.

После наших раз'яснений нам нет надобности указывать, как это делали *Лагарп* и многие другие, что *Ньютон не для того занимался своими колоссальными вычислениями,* чтобы обладать красивой любовницей. Конечно, нет! Но эта истина не ведет нас ни на шаг вперед ни в науке «о человеке», ни в истории философии. У науки есть очень много гораздо более важных дел, чем открытие подобных «истин».

Можно ли серьезно думать, что Гельвеций представлял себе человека только в виде сладострастного рассудочного существа? Достаточно только перелистать его сочинения, чтобы убедиться, что в самом деле этого не было. Гельвеций, например, знал очень хорошо, что существуют люди, которые, «уносясь духом в будущее и заранее наслаждаясь похвалами и уважением потомства», жертвуют славой и уважением настоящей минуты в отдаленной надежде на большую славу и уважение: люди, которые в общем «стремятся к уважению только достойных уваже-

ния граждан» [1]). Очевидно, эти люди предвидят, что у них *не будет много чувственных наслаждений.* Гельвеций высказывает даже то мнение, что есть люди, для которых *нет ничего выше справедливости.* И он утверждает, что в воспоминании этих людей идея справедливости тесно связана с идеей счастья; обе эти идеи представляют собой до такой степени единое целое, что их невозможно отделить друг от друга. Люди привыкают вспоминать о них одновременно и «поскольку такая привычка установилась, всегда видят свою гордость в том, чтобы поступать всегда справедливо и добродетельно; не существует ничего, чем они не пожертвовали бы ради этой благородной гордости» [2]). Чтобы быть справедливыми, эти люди, очевидно, уже не нуждаются в возбуждении в своем уме сладострастных картин. Наш философ высказывает сверх того мнение, что человека делает справедливым и несправедливым *воспитание,* что власть последнего неограничена, что «*моральный человек есть результат воспитания и подражания*» [3]). Он следующим образом высказывается о *механике* наших чувств и силе *ассоциации идей.* «Если, вследствие данной формы правления, я опасаюсь всего со стороны сильных, то я механически начну сам уважать величие в лице иностранного государя, который не имеет надо мной никакой силы. Если я в своем воспоминании ассоциирую идею добродетели с идеей счастья, то я буду упражнять первую даже в том случае, если она служит причиной гонения. Я прекрасно знаю, что обе эти идеи в будущем отделятся друг от друга, но это может быть делом времени и притом продолжительного». В заключение он прибавляет, что «в глубоком понимании этих фактов находится разрешение огромного количества неразрешимых без знания этой ассоциации идей моральных проблем» [4]).

Но что же означает все это? Кучу противоречий, из которых одно более вопиюще, чем другое. Бесспорно! *Метафизики* часто становятся жертвами подобных противоречий. Противоречие себе на каждом шагу—их профессиональная болезнь, единственное средство для них примирять свое «или—или». Гельвеций далеко не составляет исключения из этого общего правила. Напротив того, живой и предприимчивый ум, он чаще других платит за ошибки своего метода этой монетой. Следует констатировать эту ошибку и показать, таким образом, преимущества диалектического метода; но не следует думать, что от этих ошибок

[1]) De l'Homme, Section IV, ch. VI.

[2]) Ibid., Sect. IV, ch. X., последнее примечание этой главы.

[3]) Ibid. Sect. IV, ch. XXII.

[4]) De l'Homme, Section VIII, ch. IV.

можно отделаться неуместным моральным негодованием и несколькими бесконечно малыми инстинами, которые притом уже стары, как мир.

«Когда его читаешь,—говорит о нашем философе Лагарп,—то замечаешь, что его воображение вдохновляется только блестящими и сладострастными мыслями; и ничего в них не соответствует философскому духу» [1]). Это должно означать, что Гельвеций только потому говорил о «чувственном ощущении», и делал его исходным пунктом своих исследований, что он был весьма склонен к чувственным наслаждениям. Существует много рассказов о его любви к «прекрасным метрессам»; эту любовь изображали, как дополнение к его тщеславию. Мы воздержимся от всякой оценки подобных «критических» приемов. Но нам представляется интересным сравнить в этом отношении *Гельвеция* и *Чернышевского.* Великий *русский просветитель* был всем, чем угодно, но он не был ни «изящным», ни «генеральным откупщиком», ни «тщеславным» (никто не обвинял его в подобной слабости), ни любителем «прекрасных рабынь». И однако, из всех французских философов XVIII столетия, Гельвеций больше всех походит на него. Чернышевский отличался таким же бесстрашием логики, таким же презрением к сентиментальности, таким же методом, таким же направлением вкуса, подобным же рационалистическим способом доказательства, теми же самыми выводами и примерами, вплоть до самых мелочей, для доказательства того или иного своего утверждения [2]). Чем об'ясняется подобное совпадение? Имеем ли мы плагиат со стороны русского писателя? Никто до сих пор не решался бросить Чернышевскому подобное обвинение. Но допустим даже, что оно имеет известное основание. Тогда мы должны были бы сказать, что Чернышевский украл идеи Гельвеция, который в свою очередь, обязан ими своему сладострастному темпераменту и своему без-

[1]) Réfutation du livre de l'Esprit, p. 5.

[2]) Гельвеций рекомендует следовать примеру геометров. „Что делают они, когда перед ними стоит сложная механическая проблема? Они упрощают ее, они высчитывают скорость движущихся тел, отвлекаясь от их плотности, от сопротивления окружающих их жидкостей или трения других тел и т. д.“ (De l'Homme, Section IX, ch. I). Почти в тех же выражениях, Чернышевский рекомендует *упрощение* проблем политической экономии. Гельвеция обвиняли в том, что он оклеветал Сократа и Регула. Но то, что Чернышевский говорит о знаменитом самоубийстве целомудренной Лукреции, не пожелавшей пережить своего позора, поразительно напоминает замечания Гельвеция о героическом пленнике карфагенян. Чернышевский полагал, что политическая экономия должна, главным образом, заниматься не тем, *что есть*, но тем, что *должно быть*. Сравните с тем, что Гельвеций говорит в письме к Монтескье: „Вспомните, что в споре с вами (о „Prin

мерному тщеславию. Что за поразительная ясность мысли? Какая глубокая философия истории человеческой мысли?

Отмечая ошибки Гельвеция, не следует забывать, что он заблуждался именно в том пункте, где это делала вся *идеалистическая* (или лучше сказать, *дуалистическая)* философия, боровшаяся с французским материализмом. Спиноза и Лейбниц иногда очень хорошо умели употреблять диалектическое оружие (последний в особенности в «Новых опытах о человеческом понимании»), но тем не менее их общая точка зрения была метафизической. Кроме того, в официальной французской философии XVIII столетия *Лейбниц* и *Спиноза* далеко не играли руководящей роли. Тогда господствовало более или менее видоизмененное и разбавленное картезианство. Но у картезианцев не существовало ни малейшего представления о развитии [1]). Беспомощность метода была до известной степени завещанием, которое *материализм* унаследовал от своих *дуалистических* предшественников. Не следует, поэтому, обманываться в этом отношении. Если материалисты были неправы, то это еще не доказывает, что их противники были правы. Отнюдь нет: их противники ошибались вдвойне, втройне, словом, несравненно больше.

Что говорит нам о происхождении наших нравственных чувств Лагарп, который, без сомнения, не упустил случая направить против Гельвеция все батареи доброй старой философии? Увы, очень немного! Он уверяет, что «все наши страсти *непосредственно* даны нам *природой*», что они «*принадлежат к нашей природе* (курсив самого Лагарпа), хотя они способны к эксцессам, которые возможны только благодаря испор-

cipes" Montesquieu) в Бреда, я признавал, что эти принципы имеют отношение к фактическим условиям, но что писатель, желающий принести пользу людям, должен скорее заниматься истинными максимами в будущем, лучшем порядке вещей, чем канонизацией подобных принципов, которые становятся опасными с того момента, как ими овладевает предрассудок, чтобы воспользоваться ими и насаждать их" (Oeuvres complètes d'Helvétius, Paris 1818, III, p. 261). К этому характерному примеру можно было бы прибавить много других. Но мы предпочитаем обнаруживать совпадение взглядов обоих этих писателей, отделенных друг от друга почти столетием, лишь постольку, поскольку к этому дает повод наше изложение теории Гельвеция.

[1]) „Декарт,—говорит Флинт,—во многих местах своих сочинений обнаруживает попутно, что он умел ясным и острым взглядом рассматривать социальные факты. То же самое относится и к Мальбраншу". Но тот же Флинт признает, что „Декарт не имел никакого представления об исторической науке" и что „только со времени упадка картезианства, во Франции начала процветать историческая наука". The Philosophy of History in France and Germany, Edinbourgh and London 1874, pg. 76-78.

ченности больших обществ»; что «общество находится в естественном состоянии» и «что, поэтому, Гельвеций совершенно неправ, называя искусственным то, что зависит от естественного и необходимого порядка»; что у человека «есть иное мерило его оценок, чем его собственный интерес» и что «это мерило есть чувство справедливости», что «наслаждение и страдание могут быть единственными двигателями только низших животных», но что «бог, совесть и законы, соответствующие сознанию того и другого, должны руководить человеком» [1]). Не правда ли, как это глубоко! Теперь все ясно!

Полюбуемся теперь на другого противника нашего «софиста». На этот раз мы имеем дело с человеком XIX столетия. Прочтя в книге «О духе», что общий интерес есть мерило добродетели; что всякое общество считает добродетельными поступки, которые ему полезны, и что суждения людей о поступках их ближних изменяются сообразно их интересам, он с победоносной миной выбрасывает следующий набор слов: «Если утверждают, что суждения публики об отдельных поступках имеют право на непогрешимость, поскольку они имеют за собой большинство индивидуумов, то из этого принципа следует ряд выводов, один нелепее другого, например: одно только мнение большинства согласуется с истиной... Истина становится заблуждением, когда она перестает быть мнением большинства и превращается в мнение меньшинства, и наоборот... заблуждение становится истиной, когда оно становится мнением большинства после того, как долгое время оно было мнением меньшинства» [2]). Наивный человек! Его опровержение Гельвеция, теории которого ему не удалось даже понять, действительно «ново».

Даже люди, гораздо более крупного калибра, как, например, Ланге, видели в этом учении только апологию «личного интереса». Считается

[1]) Réfutation du livre de l'Esprit, p.p. 57, 61, 63, 68 и 69.

[2]) Nouvelle réfutation du livre de l'Esprit. A Clermont-Ferrand, 1817, p. 46. Способ доказательства анонимного автора напоминает аргументацию очень ученого—„ученого!"—Дамирона. В начале книги „О духе", Гельвеций говорит, что человек обязан своим интеллектуальным превосходством по сравнению с животными, между прочим, строению своих конечностей „Вы думаете,—гремит Дамирон,—что лошади, вместе с руками человека, был бы также дан его разум? Ничего подобного не произошло бы, она только оказалась бы неспособной жить, как лошадь" (Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle, Paris 1858, I, p. 406). Один наивный профессор богословия в Петербурге подобным же образом оспаривал теорию Дарвина: „Дарвин говорит: „бросьте курицу в воду, у нее вырастет плавательная перепонка. „Я же утверждаю, что курица просто потонет".

аксиомой, что учение о морали Адама Смита не имеет ничего общего с этикой французских материалистов. Эти два учения являются взаимными антиподами. Ланге, очень низко оценивавший Гельвеция, с большим уважением отзывается об Адаме Смите, как о моралисте. «Выведение Адамом Смитом морали из симпатии,—говорит он,—хотя даже для того времени проведенное недостаточно последовательно, все-таки является вплоть до наших дней одной из самых плодотворных попыток естественного и рационального обоснования морали». Французский комментатор «Theory of moral sentiments» Г. Бодрильяр считает учение Смита целительной реакцией «против системы материализма и эгоизма». Сам Смит питал очень мало «симпатии» к учению о морали материалистов. Теория Гельвеция, как и теория *Мандевилля,* должна была ему казаться *«необузданной»*. И, действительно, теория Смита, на первый взгляд, кажется прямо противоположной тому, что мы находим в сочинениях Гельвеция. Читатель, надеемся, не забыл, как последний об'яснял сожаление по поводу потери друга. Прочтем теперь строки, написанные знаменитым англичанином: «Мы испытываем симпатию даже по отношению к мертвым... Мы сожалеем их, потому что они лишены солнечного света, созерцания и общества людей, потому что они заключены в холодную могилу и служат там добычей червей и тления, потому что мир забывает их и они постепенно исчезают из любви, даже почти из воспоминания самых дорогих своих друзей и родственников... Неспособность нашей симпатии помочь им, кажется нам, еще более увеличивает их несчастье...» и т. д. [1]). Это, конечно, нечто совсем иное. Но присмотримся к этому рассуждению поближе. Что представляет из себя *«симпатия»* Адама Смита? «Какую бы степень себялюбия ни предполагать у человека—отвечает он—в его природе несомненно существуют принципы, внушающие ему интерес к судьбе его ближнего и потому делающие необходимым для него самого их счастье, даже если он получает от этого только то удовольствие, что является его соучастником... Слишком обычно сочувствие страданиям других, чтобы подобный факт нуждался в доказательствах. Источник такой чувствительности к страданиям других заключается в присущей нам способности при помощи воображения мысленно ставить себя в их положение, способность, которая дает нам возможность понимать и сочувствовать тому, что они чувствуют» [2]). Вы думаете, быть может, что нет ничего похожего на эту

[1]) The Theory of moral sentiments. London 1873, p.p. 12, 13. Сочинение это впервые появилось в 1757 году.

[2]) Цит. соч., стр. 9, 10.

теорию симпатии в сочинениях Гельвеция? В своей книге «О человеке» (разд. II, гл. VII), последний спрашивает себя, что такое гуманный человек? И дает такой ответ: *«Тот, в ком вид несчастия ближнего вызывает страдание»*. Но откуда проистекает эта способность чувствовать страдание другого? Мы обязаны ей воспоминаниям, приучающим нас отождествлять себя с другим. «Если ребенок усвоил привычку отождествлять себя с несчастными, то при наличии этой привычки, его тем более будет трогать их несчастье, что он будет испытывать сострадание к их судьбе, ко всему человечеству вообще и к себе самому в частности. Бесчисленное количество разнообразных чувств будут смешиваться с этим первым чувством и из их совокупности составится чувство удовольствия, испытываемое благородной душой, когда она помогает страждущему—чувство, *которое она не всегда в состоянии анализировать*».

Надо признать, что Смит исходный пункт своих рассуждений—симпатию—рассматривает подобным же образом. Правда, Гельвеций связывает симпатию с другими, менее «симпатичными» чувствами. По его мнению, несчастных поддерживают: 1) чтобы избегнуть физической боли при виде их страданий; 2) чтобы насладиться видом признательности, пробуждающей в нас, по крайней мере, смутную надежду на извлечение пользы в будущем; 3) чтобы совершить акт власти, который всегда нам приятен, так как он постоянно вызывает в нашем уме представление о связанном с этой властью удовольствии; 4) потому что мысль о счастьи при хорошем воспоминании всегда связывается с мыслью об оказанном благодеянии и потому что это последнее, приобретающее нам уважение и благосклонность людей, подобно богатству, может считаться силой или средством освобождения от страданий и получения наслаждений». Это, конечно, уже не то, что говорит Смит, но это ничего не изменяет в том, что касается симпатии. Но оно показывает, как Гельвеций приходит к результатам, совершенно противоположным выводам автора «Theory of moral sentiments». Для последнего чувство симпатии заложено в нашей «природе», для Гельвеция же в нашей природе есть только «чувственное ощущение». Он видит себя вынужденным к разложению на части того, чего Смит и не думал касаться. Смит движется вперед в одном направлении. Гельвеций избирает прямо *противоположное*. Чего же удивляться, если они все больше расходятся, чтобы в конце концов не встретиться больше?

Без сомнения, Гельвеций совсем не склонен пропускать все наши чувства через симпатию, как один из этапов их развития. В этом отношении он не «односторонний». Но не следует также думать, что «сим-

патия» Смита заставила его совсем отказаться от *утилитарной* точки зрения. Для него, как и для Гельвеция, общественный интерес составляет основание и санкцию морали [1]). Но ему только не приходит в голову выводить эти основания и санкции из первичных элементов человеческой природы. Он не задается вопросом, что составляет основу той «высшей мудрости», которая управляет системой человеческих наклонностей. Он видит голый *факт* там, где Гельвеций видит уже *процесс развития*. Смит говорит, что «понимание человеческой природы, выводящее все наши страсти и чувства из себялюбия... повидимому, возникало из запутанного неверного представления о системе симпатии» [2]). Он мог бы сказать, что эта система пытается раскрыть *происхождение* наших страстей и чувств, тогда как он сам удовлетворяется более или менее хорошим *описанием* их [3]).

Противоречия, в которых запутывается Гельвеций, как мы уже неоднократно отмечали, являются следствием его метафизического метода. У него, кроме того, можно встретить много противоречий, вызываемых тем, что он часто ограничивал свою *теоретическую точку зрения*, чтобы тем легче выдвинуть на первый план определенные практические цели. Между прочим, это видно на примере «оклеветанного» нашим автором *Регула*.

Он доказывает, что, будучи полководцем и считаясь с нравами древних римлян, Регул не мог поступить иначе, чем он поступил, даже если бы он преследовал только свой личный интерес. Это и есть «оклеветание», против которого возражал Жан-Жак. Но Гельвеций совсем не хотел сказать, что Регул *действительно* преследовал только свой интерес. *«Поведение Регула было, без сомнения, следствием бурного энтузиазма, который вел его к добродетели»*. Но что он хотел в таком случае сказать своим «оклеветанием»? Он хотел показать, что «подобный энтузиазм мог загореться только в Риме». В высшей степени «совершенное» законодательство этой республики умело самым тесным образом связывать личный интерес своих граждан с интересами государства [1]). Отсюда героизм древних римлян. *Практический вывод: надо только уметь поступать теперь так же, и мы увидим появление столь же героических людей,* как *Регул*. Гельвеций показывает только одну сторону медали, желая фиксировать на ней внимание своих читателей. Но это еще не доказывает, что он забывал о влиянии привычки, ассоциации идей, «симпатии», «энтузиазме», благородной гордости и т. д. и т. д. Совсем нет. Он только не умел всегда отыскивать нити, связывающие это влияние с личным интересом, «чувственным ощущением», хотя он и старался в то же время вскрыть их, так как он никогда не забывал, что *человек есть только ощущение*. Если он не справляется с этой задачей, то причина лежит в метафизическом характере материализма его эпохи; за ним, однако, навсегда останется заслуга, что он вывел все следствия, вытекавшие из его основного принципа.

То же преобладание *практических стремлений* об'ясняет его легкое отношение к вопросу, рождаются ли все люди с одинаковыми способностями. Он не сумел даже правильно поставить этот вопрос. Но что хотел он сказать, затрогивая этот вопрос? Это очень хорошо понял Гримм, совсем не бывший мастером в области теории. В своей «Переписке» (ноябрь, 1773 г.), он говорит о книге «О человеке»: «ее главная цель показать, что гений добродетели, таланты, которым нации обязаны своим величием и счастьем, не являются результатом ни различного питания, ни различных темпераментов, ни органов пяти чувств, на которые закон и управление не оказывают никакого влияния, но представляют собою результат воспитания, по отношению к которому законы и правительство все могут» [2]). Не трудно понять, какое *практи-*

---

[1]) „Мы любим нашу родину не только потому, что она состовляет часть большого общества человеческого рода; мы любим ее ради нее самой и независимо от всяких иных соображений. Высшая мудрость, управляющая системой человеческих наклонностей, как и всех других составных частей природы, должна заключаться в признании того, что интерес большого человеческого общества обеспечивается тогда, когда главное внимание каждого индивидиума будет обращено на ту особенную часть этого общества, которая больше всего соответствует его способностям и его разуму". Стр. 203 и 204 уже цитированного английского издания.

[2]) Ibid., p. 281.

[3]) De l'Esprit, Discours III, ch. XXII.

[1]) Это очень просто и, однако, повидимому, это трудно понять. „Во всяком случае, добродетель выгодна,—говорит Гекели,—но все-таки вызывает зависть человек, которому пути добродетели всегда кажутся приятными. Высчитывание наибольшего счастья совсем не так легко, как установление правила, что дважды два—четыре; в конце концов, нравственный закон имеет своим основанием инстинктивное представление". (Hume, sa vie—sa philosophie, trad. par G. Compayré, Paris 1880, p.p. 281, 284). Если знаменитый английский естествоиспытатель думает подобными соображениями ниспровергнуть материалистическую мораль XVIII столетия, то он очень ошибается и забывает своего учителя Дарвина. Впрочем, он, очевидно, имеет в виду только эпигонов, вроде Бентама и Д. С. Милля. В этом случае он прав.

[2]) Гольбах не разделял этого мнения Гельвеция, которого он, впрочем, называет *„знаменитым моралистом"*. По его мнению, „ошибочно думать, что воспи-

ческое значение мог иметь подобный взгляд в эпоху революционного брожения.

Если человек представляет собой только машину, приводимую в движение «чувственным ощущением», которая вынуждена делать все, что делает это ощущение, то роль «*свободной воли*» в истории народа, как и в жизни индивидуума, равна нулю. Если «чувственное ощущение» составляет принцип волеиз'явлений, потребностей, страстей, общественности, мыслей, суждений и поступков людей, то ключа к историческим судьбам человеческого рода следует искать не в людях и не в их «*природе*», если у всех людей одинаковые духовные свойства, то мнимые особенности расы и национального характера, само собой разумеется, ничего не могут об'яснить в современных или прежних условиях той или другой расы. Эти три логически неизбежных вывода уже составляют очень важные *пролегомены* к философии истории.

Согласно Гельвецию, у всех народов, находящихся в *одинаковом положении*, имеются *одинаковые законы, одинаковый дух, одинаковые страсти*. В силу этого «*у индейцев мы находим нравы древних германцев*»; в силу этого «*Азия, населяемая по большей части малайцами, управляется нашими древними феодальными законами*», в силу этого «*фетишизм не только был первой религией, но культ его, еще до нашего времени сохранившийся почти во всей Африке, некогда имел всеобщее распространение*»; в силу той же самой причины, *мифология греков* являет много сходных черт с мифологией *кельтов;* по той же причине, наконец, у самых различных народов часто встречаются одинаковые *поговорки*. Вообще существует поразительная аналогия в учреждениях, духе и вере примитивных народов. Народы, подобно индивидуумам, гораздо *больше*, чем это *часто кажется*, походят друг на друга.

тание может сделать из человека все; оно может только употребить материал, даваемый природой; оно может только с успехом сеять на почве, предоставляемой ему природой». Ср. la Morale Universell, Section V, ch. III; ср. также это же произведение, sect. I, ch. IV. Гольбах не спрашивает также, какую роль играет *общество* в образовании того, что он называет *природой* индивидуума. Впрочем, сам Гельвеций знал, что его взгляд не может быть, строго говоря, доказан. Он думал только, что можно по меньшей мере утверждать, „что это влияние (т.-е. влияние организации в среднем хорошо устроенного человека, на его ум), столь незначительно, что его можно считать ничтожной величиной, которой можно пренебречь при алгебраических расчетах и что то, что до сих пор приписывали влиянию физических свойств и чего не могли об'яснить этой причиной, вполне об'ясняется нравственными причинами" (т.-е. влиянием социальной среды—*Г. П.*). *Чернышевский* почти в тех же самых выражениях говорит о влиянии расы на исторические судьбы народов.

Интерес, *потребности*—это самые важные, единственные учителя человеческого рода. Почему голод является обычной причиной человеческих поступков? Потому что из всех потребностей он чаще всего повторяющаяся, самая настоятельная, больше всего дающая себя знать. Голод обостряет ум животных; он принуждает нас—людей к упражнению наших способностей,—хотя мы и воображаем, что мы во много раз превосходим животных. Он научает дикаря сгибать лук, плести сети, ставить капканы для своей жертвы. «Равным образом, голод у всех культурных народов приводит в движение всех граждан, научая их обрабатывать землю, обучая ремеслу и выполнению различных должностей». Ему человечество обязано искусством делать землю плодородной и выковывать плуги, подобно тому как искусством строить и одеваться оно обязано потребности защищаться от суровости погоды. *Без потребностей человек не имел бы стимула к действию.* «Одна из главных причин невежества и лености африканцев—плодородие населяемой ими части земного шара; они почти без всякой культуры удовлетворяют все свои потребности. Африканец не имеет интереса в том, чтобы думать. Поэтому он очень мало думает. То же самое можно сказать о караибе. Если он менее прилежен, чем дикари Северной Америки, то причина этого заключается в том, что последние нуждаются в большем прилежании». *Потребность есть точное мерило напряжения человеческого духа.* «Обитатели Камчатки в некоторых отношениях отличаются беспримерною глупостью; в других они отличаются поразительною ловкостью. В умении изготовлять одежду... они превосходят европейцев. Почему? Потому что они живут в таких областях земли, которые отличаются особенной суровостью климата и в которых потребность в одежде обычно дает себя чувствовать больше всего. А обычная потребность всегда наиболее действенная» [1]).

Но если мы «искусством обрабатывать землю обязаны» потребности, то это искусство, однажды открытое и практикуемое, начинает оказывать большое, решающее влияние на наши учреждения, наши мысли и чувства. «Жители лесов, голый человек, не знающий речи, может, конечно, составить себе ясное и отчетливое представление о силе

[1]) Это приводит нас к вопросу о влиянии климата. Но читатель видит, что здесь говорится не о *не посредственном влиянии* климата на нравственность людей, о котором говорит Монтескье. По мнению Гельвеция, это влияние сказывается при посредстве искусств, т.-е. благодаря более или менее быстрому развитию производительных сил. Это две совершенно различные точки зрения.

или слабости, но не о справедливости и законности». *Эти представления предполагают общество; они изменяются вместе с интересами общества.* Почему в Спарте разрешалось воровство? Почему там наказывали захваченных на месте воров только за неумелость? Что может быть более странного, чем подобный обычай? «Если вспомнить, однако, о законах Ликурга и о презрении, с которым относились к золоту и серебру в республике, где законы признавали только тяжелые и ломкие железные деньги, то станет понятно, что единственно возможными были кражи кур и овощей. Совершаемые всегда с ловкостью и часто упорно отрицаемые, подобные кражи приучали лакедемонян к мужеству и бдительности. Закон, разрешающий воровство, мог быть полезен этому народу»... Иначе относились к этому *скифы*. Они считали кражу самым большим преступлением. Их образ жизни делал для них неизбежным такой взгляд. «Их рассеянные стада бродили по равнинам. Как легко было их ограбить! И какой получился бы беспорядок, если бы подобные кражи терпелись. Поэтому и у них, употребляя выражение Аристотеля, закон был сделан охранителем стад». «Народы, у которых все богатство составляли стада, не нуждались в *частной собственности на землю;* она появляется впервые у земледельцев, для которых она является почти абсолютной необходимостью. Дикие народы, бродящие по лесам, знают только временные и случайные союзы между мужчиной и женщиной. Оседлые и земледельческие народы вводят *нерасторжимый брак*». «В то время, как муж делает землю плодородной, обрабатывая пашню, жена кормит домашнюю птицу, поит скот, стрижет овец, заботится о домашнем хозяйстве и скотном дворе; приготовляет пищу супругу, детям и слугам». Поэтому здесь нерасторжимость брака, не будучи вовсе тяжелым игом для супругов, представляет для них, напротив, величайшую пользу. Законы, упорядочивающие брак в католических странах, основаны на этих отношениях. Они поэтому приспособлены только к интересам и профессии *сельских работников*. С другой стороны, они служили большой помехой для людей других профессий, в особенности для «*сильных*», «*богатых*» и «*праздных*», которые видели в любви не средство удовлетворения реальных, очень настоятельных потребностей, а развлечение, *средство против скуки*. Картина семейных нравов паразитических классов общества, нарисованная графом Львом Толстым в его «Крейцеровой Сонате», а до него Фурье, напоминает в главных чертах то, что говорил о браке и любви у «*праздных*» Гельвеций.

Характер занимающегося земледелием народа по необходимости отличается от характера кочевого народа. «В каждой стране имеется

определенное количество об'ектов, которые воспитание предоставляют всем одинаково, и однообразное впечатление от этих предметов порождает в гражданах то согласие в мыслях и чувствах, которое называют национальным духом и национальным характером. Но не трудно понять, что эти «об'екты», влияние которых имеет столь решающее значение при воспитании, не одинаковы у народов, живущих в столь различных условиях, как, например, *земледелие* и *охота*. Столь же очевидно, что характер народа изменчив. Французов считают *веселыми*. Но они не всегда были таковыми. Император Юлиан говорил о парижанах: «я люблю их, потому что их характер, как и мой, строг и серьезен» [1]). Но смотрите на римлян. Сколько силы, добродетели, любви к свободе, сколько ненависти к рабству в эпоху республики! И сколько слабости, трусости и подлости со времени возвышения цезарей! Эта подлость невыносима даже для Тиверия. Кроме того, характер народа изменяется не только вместе с историческими событиями: в данное время он неодинаков и *в различных профессиях*. Вкусы и привычки воинов не одинаковы со вкусом и привычками жрецов, вкусы и привычки «праздных» людей не одинаковы с вкусами и привычками землепашцев и ремесленников. Все эти различия зависят от воспитания. Воспитание делает из женщины подчиненное мужчине существо. И это подчинение не во всех сословиях выступает одинаково. Государыни («женщины» вроде Елизаветы, Екатерины II и т. д.) [2]) не уступают в гениальности мужчинам. То же самое относится и к придворным дамам. «Они отличаются таким же умом, как и их мужья». Причина этого заключается в том, что, при всем различии положения, оба пола у них «*получают одинаково плохое воспитание*».

---

[1]) Что касается современных ему французов, то Гельвеций замечает, что французская нация не может быть счастливой, ибо „несчастливые времена заставили государей наложить на страну значительные налоги, так что класс земледельцев, составляющий две трети нации, живет в нужде, а нужда никогда не бывает веселой". Он высмеивает манеру описания национального характера. „Нет в общем ничего более смехотворного и неверного, чем картины, рисующие характер различных народов. Одни рисуют свои нации по образцу современного им общества и, соответственно этому, изображают ее печальной, веселой, грубой, умной. Другие копируют то, что писали до них тысячи писателей; они никогда не пытались исследовать изменений, которые неизбежно вызывали в характере нации изменения правительства и нравов". De l'Esprit, disc. III, ch. XXX.

[2]) Екатерине II удалось ввести в заблуждение Гельвеция, как и многих других. Он всегда отзывается о ней с большим восхищением. Он был убежден, что северная Мессалина напала на *Польшу* в интересах *терпимости*.

Различные представления о красоте получаются благодаря впечатлениям детства. «Если меня особенно восхищает образ какой-нибудь определенной женщины, он в моем воспитании запечатлевается, как образец красоты, и я буду судить о других женщинах по более или менее близкому сходству их с этим образцом. Отсюда разнообразие вкусов»! «Итак, это дело привычки. Но так как привычки всякого народа не всегда остаются одинаковыми, то изменяются также его вкусы и его мнение о красоте предметов природы и искусства [1]). Почему нам не нравятся средневековые романы? Почему манера Корнеля, при жизни знаменитого поэта, нравилась больше, чем в настоящее время? (разумеется, речь идет об эпохе Гельвеция—*Г. П.).* Потому, «что тогда было время Лиги и Фронды, время беспорядков, когда еще разгоряченные огнем мятежа умы смелее и лучше могли судить о смелых чувствах и были более восприимчивы к честолюбию; потому что характер, который дает своим героям Корнель, планы, которыми было занято их честолюбие, более соответствовали духу его века, чем современности, когда встречается очень мало героев и честолюбивых людей, когда вслед за многими бурями наступил счастливый покой, и когда повсюду потух вулкан мятежа».

Чтобы еще лучше понять взгляды Гельвеция на роль *«интереса»* в истории человечества, мы остановимся еще немного на придуманной им *Робинзонаде*. Его Робинзон—это *«несколько семейств,* удалившихся на *остров»*. Их первой заботой является постройка хижины и возделывание почвы, необходимой для их существования. Если их остров имеет больше годной для обработки земли, чем необходимо для этих первых колонистов, то они все будут почти одинаково богаты; *более богатыми* среди них будут те, у которых более сильные руки и больше энергии в работе. *Их интересы, следовательно, не очень сложны,* и «поэтому для них достаточно будет немногих законов». Если они увидят себя вынужденными избрать вождя, то этот вождь все же останется земледельцем, как и остальные члены колонии. «Единственное преимущество, которое могло бы быть ему предоставлено, это выбор для себя полевого участка. *Во всех других отношениях он не будет пользоваться никакой властью».*

Но постепенно население нашего острова увеличивается; оно ста-

[1]) То, что Гельвеций говорит о наших суждениях о красоте, содержит до известной степени зародыш эстетической теории *Чернышевского*. Но *только* зародыш. Анализ русского писателя идет в этой области гораздо дальше и ведет к гораздо более важным результатам.

новится очень плотным; истощается запас свободной и могущей быть занятой земли. Что остается делать тем, кто не имеет никакой земельной собственности? Если оставить в стороне воровство, грабеж или переселение, то им придется найти себе прибежище в новых *изобретениях*. Тот из них, кому удастся изобрести новый предмет потребления, или роскоши, находящей сколько-нибудь широкое распространение, будет жить обменом своего продукта на продукты земледельцев и других ремесленников. Возможно, что он станет основателем мануфактуры, которую он «сооружает на приятном и удобном месте, обыкновенно на берегах реки, рукава которой простираются далеко в глубь страны, благодаря чему облегчается перевозка его товаров». Конечно, он не остается единственным промышленником на своем острове. *Продолжающееся размножение жителей* приведет к изобретению других предметов роскоши или потребления и возникнут новые мануфактуры. Несколько мануфактур образуют сперва местечко, а потом значительный город. «Этот город скоро будут заселять самые богатые граждане, так как прибыли от торговли всегда огромны, если немногочисленные купцы имеют мало конкурентов». Богатые земледельцы покидают свои поместья, чтобы, по крайней мере, несколько месяцев в году жить в городе. Бедные следуют за ними, в надежде легче найти себе там пропитание. Словом, наш город превращается в *столицу*.

Итак, мы имеем богатых и бедных предпринимателей и простых рабочих. Первоначальное равенство исчезло. Теперь наш народ об'единяет под одним и тем же именем *«бесчисленное количество различных народов, интересы которых более или менее противоположны». Сколько классов, столько и наций.* И этот процесс образования классов с различными и даже противоположными интересами неизбежен в истории народов. Он происходит более или менее быстро, но все-таки происходит и всегда будет происходить. «Необходимо, чтобы более прилежный больше зарабатывал, чтобы экономный больше сберегал, и чтобы приобретал к уже приобретенным богатствам новые. Сверх того, бывают наследники, получающие большие наследства. Существуют купцы, нагружающие большое количество товаров на свои корабли и зарабатывающие этим большие средства, потому что во всякой торговле деньги притягивают деньги. Их неравное распределение есть, поэтому, необходимое следствие введения их в государстве».

Но это необходимое следствие влечет за собой свои, не менее необходимые, последствия. Те, которые ничего не имеют,—а число их постепенно увеличивается,—благодаря размножению граждан, начинают

все больше конкурировать между собою для того, чтобы найти себе занятие. *Они все более урезывают жизненные свои потребности.* Вследствие этого, неравенство все больше увеличивается; нужда все более распространяется: «*бедный продает, богатый покупает*», и число собственников становится чрезвычайно ничтожным. *Затем законы становятся все более строгими.* Мягкие законы годятся, чтобы управлять народом собственников. «У германцев, галлов и скандинавов законы, карявшие за различные проступки, устанавливали только более или менее высокие штрафы». Дело изменилось, когда *неимущие* стали огромным большинством нации. Тот, кто ничего не имеет, не может отвечать своим состоянием, его приходится наказывать лично: отсюда *телесные наказания.* Чем больше бедных, тем больше происходит краж, грабежей и преступлений. Приходится прибегать к *силе,* чтобы бороться с ними. Человек, не имеющий собственности, легко меняет свое местопребывание. Поэтому виновный легко может ускользнуть от наказания. Стало необходимо, поэтому, арестовывать граждан с соблюдением лишь немногих формальностей, часто по первому подозрению. «Но *арест* уже есть наказание при помощи насилия, которое скоро начинает распространяться даже на имущих и заменяет свободу рабством». Телесные наказания, в свою очередь сперва применявшиеся только по отношению к бедным, потом получают распространение и на имущих. «Все граждане начинают управлять затем кровавыми законами. Все соединяется для того, чтобы ввести их в жизнь».

Увеличение числа граждан приводит к возникновению *представительного* правления, так как все граждане не могут уже собраться в одном месте для обсуждения общественных дел. Пока граждане еще почти равны между собой, их представители принимают законы, *согласные с общественным мнением.* Но в той мере, в какой исчезает первоначальное равенство, в той мере, в какой усложняются интересы граждан, *представители начинают отделять свой интерес от интереса тех, кого они представляют; они становятся независимыми от своих доверителей, они постепенно приобретают власть, равную власти всей нации.* «Разве не ясно, что в большой населенной стране, разделение интересов управляемых всегда должно давать правящим средства приобретать авторитет, который естественная любовь человека к власти делает всегда предметом их желаний. Действительно, с одной стороны, собственники, занятые исключительно своим имуществом, «*перестают быть гражданами*»; с другой стороны, люди без собственности являются для них врагами, которых тиран или тираны могут по своему усмотрению

вооружать против собственников. Таким путем, «умственная леность» у доверителей и деятельное стремление к власти у уполномоченных производят огромное изменение в государстве. Все благоприятствует в надлежащий момент честолюбию». *Свобода* умирает, перспективы *деспотизма* расширяются все больше и больше. Так, *размножение граждан* приводит к возникновению представительного правления. Противоречие их *интересов* ведет к господству произвола.

В одном месте своей книги «О человеке», с которой мы, главным образом, имели дело в предыдущем изложении, Гельвеций говорит, что он следует в своих выводах *за опытом* и *Ксенофонтом.* Это очень характерные слова. Подобно Гольбаху и другим «философам» своего времени, он довольно ясно видел роль классовой борьбы в истории. Но в оценке последней он не пошел дальше «Ксенофонта», т.-е. *писателей древности.* По его мнению, классовая борьба всегда порождает *тиранию* и *ничего, кроме тирании.* Для него люди «*без собственности*» только опасное оружие в руках честолюбивых богачей; они могут и стремятся только к тому, чтобы продать себя каждому, «*кто захочет их купить*». Он имеет в виду здесь не современный пролетариат, но античный и, в частности, *римский.* В соответствии с этим, социальное движение представляет для него только *безысходный круг.* «Допустим, что какой-нибудь человек разбогател, вследствие торговли и присоединил к своему состоянию большое число мелких. От этого уменьшилось число собственников и вместе с тем тех, чьи интересы самым тесным образом связаны с национальным интересом, но зато увеличилось число людей без собственности, не заинтересованных в общественных делах. Но если подобные люди постоянно находятся на службе у тех, кто их оплачивает, то как же можно себе представить, чтобы могущественный никогда не воспользовался ими, для подчинения себе своих сограждан. Это необходимое последствие слишком сильного размножения людей в государстве. Таков круг, который до сих пор все признавали, но который проделал очень большое количество различных правительств».

Гельвеций совсем не относится к англичанам с таким недоверием, как *Гольбах.* Он находит, впрочем, что социальные и политические условия Великобритании во многом оставляют желать лучшего, но он уважал в ней самую просвещенную и свободную страну в мире. Впрочем, он считал эту, столь симпатичную ему, английскую свободу не очень прочной. Он думал, что зашедшее в Англии очень далеко различие интересов рано или поздно приведет там к своему неизбежному след-

ствию—к появлению *деспотизма*. Приходится признать, что, по крайней мере, история Ирландии не слишком опровергает его предсказания.

Взгляды нашего философа по вопросу о размножении людей еще раз доказывают, как мало оригинального было в учении Мальтуса. Мы не будем здесь критиковать эти взгляды, как и его взгляды по истории первобытной собственности и семьи. Нам достаточно было отметить общую историко-философскую точку зрения Гельвеция [1]). Но, чтобы покончить с ее характеристикой, мы должны еще рассмотреть несколько других последствий «размножения граждан» или, правильнее выражаясь, постоянно и неизбежно растущего неравенства состояний.

Для общества нет ничего более опасного, чем *люди без собственности!* Для предпринимателей нет ничего более выгодного, чем такие люди, ибо никто лучше таких людей не может служить их интересам. «*Чем больше бедных, тем меньше предприниматели платят за их труд*». Но предприниматели представляют теперь в «торговой стране» действительную власть. Общественный интерес жертвуется в угоду их «частному интересу», являющемуся рычагом их поступков и критерием для их суждения. Мы видим это во всяком обществе со сложными и противоположными интересами. Оно распадается на мелкие общества, которые судят о добродетели, уме и заслугах граждан с точки зрения своих особых интересов. В конце концов *интерес могущественных* больше всего командует над нацией и к голосу их больше всего прислушиваются.

Мы знаем уже, что *порча нравов* повсюду наступает там, где *частный интерес* отделяется *от общественного*. Все растущее неравенство состояний должно поэтому *порождать* и *увеличивать* порчу нравов. Это и случается в действительности. Деньги, которые содействуют прогрессу неравенства, в то же время вызывают вырождение *добродетели*. В стране, «где *деньги не имеют курса*», нация является единственным справедливым распределителем вознаграждения. «Всеобщее уважение и дар общественной признательности могут быть там воздаваемы только полезным для нации идеям и поступкам, и поэтому каждый гражданин оказывается там вынужденным к добродетели». В странах, где *деньги*

[1]) Мимоходом отметим, что *Гольбах* подходил к „размножению граждан" прямо с противоположной точки зрения. Для него оно означало только увеличение силы и богатства государства. В этом он был согласен с большинством писателей XVIII столетия.

имеют курс, их владелец может давать их тому лицу или тем лицам, которые ему доставляют больше всего наслаждений, и обыкновенно так и поступает. Вследствие этого, награды часто назначаются за поступки, которые полезны лично для богатых, но вредны для общества. Награды, даваемые *пороку*, порождают порочных людей, а любовь к деньгам, заглушающая всякий дух, всякую патриотическую добродетель, порождает только низкие характеры обманщиков и интриганов. «Любовь к богатству никак не может распространиться на все классы граждан, без того, чтобы не внушить правящей группе стремление к воровству и злоупотреблениям. Затем начинают хвататься за сооружение гавани, за вооружение, за торговые компании, за какую-нибудь предпринимаемую, как любят выражаться, ради чести нации войну, словом, за всякий предлог к грабежу. Затем в государстве одновременно начинают выступать все пороки, порождения алчности, заражают поочереди все его члены, и, наконец, низвергают его в пропасть».

Гольбах, как мы это уже показали в посвященном ему очерке, считал любовь к богатству матерью всех пороков и гибелью для нации. Но у Гольбаха мы встречаем только *декламации* там, где Гельвеций пытается проникнуть в законы социального развития. Гольбах метал громы против «роскоши»; Гельвеций замечает, что роскошь является только следствием неравного распределения богатств. Гольбах требовал от законодателей борьбы с пристрастием к роскоши; Гельвеций находил, что подобная борьба не только бесполезна, но даже вредна для общества. Во-первых, законы против роскоши, которые всегда легко обойти, представляют собой слишком резкое нападение на право собственности, «самое *священное из прав*»; во-вторых, для того, чтобы уничтожить роскошь, «*надо изгнать деньги*»; «а ни один государь не сможет задаться подобным планом, и даже если это предположить, то он не нашел бы нации, которая бы исполнила его желание». Осуществление подобного плана было бы полной гибелью нации.

Роскошь существует только там, где состояния крайне неравны. В государстве, где среди граждан господствует приблизительное равенство состояний, не может существовать *роскоши*, какой бы степени зажиточности они ни достигали, или, вернее, в таком государстве роскошь будет не несчастьем, но крупным общественным благом. Но поскольку богатства распределены крайне неравномерно, изгнание роскоши будет означать прекращение производства множества предметов, и вследствие этого *безработицу большого количества* бедняков. Конечный результат, следовательно, будет прямо противоположен тому, чего хотели достичь.

«Негодование, направляемое большинством моралистов против роскоши, есть результат невежества»,—заключает Гельвеций [1]).

Итак, мы имеем постоянный закон социального развития. От бедности народ приходит к богатству, от богатства к неравному распределению богатства, к порче нравов, к роскоши, к порокам; отсюда он приходит к деспотизму, а от деспотизма *к гибели*. «Закон жизни, который, развиваясь в величественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели». И «при существующей форме правительства» народы не могут покинуть этого столь опасного пути развития. Для них даже опасно *замедлять свои шаги* на этом пути... Застой будет означать неисчислимое бедствие, может быть, прекращение жизни.

Количество и, в особенности, характер мануфактур всякой страны зависит от богатств этой страны и способа их распределения. Если все граждане состоятельны, то они все захотят быть хорошо одетыми, и потому там возникнет много мануфактур, вырабатывающих не слишком тонкие, не слишком грубые ткани. Если, напротив, большинство граждан бедно, то будут существовать только предприятия, заботящиеся о потребности богатого класса и будут производить только богатые, блестящие и не очень прочные материи. Так, при «всякой форме правления все явления зависят друг от друга».

Одной из важнейших отраслей современной промышленности является производство *хлопчато-бумажных материй*. Эти материи предназначаются не для богатых потребителей. *Взгляд Гельвеция, таким образом, не совпадает с действительностью* [2]). Но, тем не менее, остается верным, что *при всякой форме правления все явления зависят друг от друга*. Мы уже видели много примеров этого, и мы приведем еще один только пример.

---

[1]) Так выражается он в книге De l'Homme. В книге De l'Esprit Гельвеций высказывает свое мнение в неясной форме, но он и там дает понять, что вопрос о роскоши не так легко разрешить, как предполагают „моралисты". Дидро говорил, что место, относящееся к роскоши, принадлежит к лучшим в книге. Ср. его сочинения, т. I, ч. I, о книге De l'Esprit.

[2]) Гельвеций знает общества, в которых *„деньги имеют курс"*, и другие, в которых этого нет. Но как здесь, так и там продукты для него всегда принимают *форму товаров*. Это кажется ему столь же *естественным*, как и частная собственность. Вообще, его экономические воззрения оставляют желать многого. Даже наиболее обоснованные и зрелые из них не возвышаются над экономическими воззрениями Д. Юма.

Потребности научают людей обрабатывать почву, потребности вызывают *появление* искусств и наук. Потребности же ведут к их застою или к движению их вперед в том или ином направлении. Но, поскольку образуется значительное неравенство состояний, мы видим возникновение множества *искусств для наслаждения*, цель которых развлекать богатых и избавлять их от скуки. Интерес никогда не перестает быть единственным великим учителем человеческого рода. Как же может быть иначе? Не следует забывать, что «всякое сравнение предметов между собой предполагает внимание, всякое внимание предполагает усилие, а всякое усилие—мотив к его применению». Бесспорно, интересы всякого общества требуют содействия образованию. Но, так как награды, которые даются людям за заслуги, не всегда являются уделом тех, кто служит интересам могущественных лиц, то не трудно понять, почему науки, искусства и литература принимают направление, согласное с интересом этих последних. «Почему бы наукам и искусствам не было сверкать величайшим блеском в такой стране, как Греция, где их всегда почитали?» Почему Италия так изобиловала ораторами? Обязана ли она этим влиянию климата, как утверждает ученое слабоумие некоторых академических педантов? Неопровержимый ответ заключается в том факте, что Рим одновременно потерял и свое красноречие, и свою свободу. «Попробуйте выяснить, на чем основывались упреки в варварстве и глупости, которые делали всегда народам Востока греки, римляне и все европейцы, и вы найдете, что восточные нации считались у всех образованных народов Европы варварами и глупцами, предметом презрения свободных наций и потомства, потому что под словом ум, эти восточные народы понимали только отдельные, не связанные между собою, идеи, бывшие для них полезными, и потому что деспотизм почти всей Азии запретил изучение морали, метафизики, юриспруденции и политики, словом, почти всех интересующих человечество наук». Если, как выше было сказано, все народы, находящиеся в одинаковом положении, имеют одинаковые законы, одинаковый *дух* и одинаковые наклонности, то это следует приписать влиянию одинаковых интересов. Комбинация интересов определяет ход развития человеческого духа.

Интерес государства, как и частных лиц, как и всех человеческих дел, испытывает тысячи превращений. Одни и те же законы, обычаи и поступки бывают то полезны, то вредны одному и тому же народу. Из этого следует, что одни и те же законы то принимаются, то отвергаются, что одни и те же поступки называются то *добродетельными*, то *порочными;* «утверждение, которое нельзя отвергнуть, не признав, что

могут быть действия, которые одновременно полезны и вредны для государства, не подрывая этим основ всякого законодательства и всякого общества».

У многих диких народов существует обычай убивать стариков. На первый взгляд кажется, что не может быть ничего отвратительнее этого обычая. Но стоит только немного подумать, и придется признать, что эти народы в их положении вынуждены считать убийство стариков добродетельным поступком, что любовь к своим старым и одряхлевшим родителям должна заставлять юношей поступать таким образом. Дикарям нехватает средств существования. Старики не в состоянии добывать их себе охотой, так как последняя требует большой физической силы. Им, поэтому, приходится или умирать медленной и тяжелой смертью, или ложиться бременем на своих детей или на все общество, которое, *вследствие своей бедности,* не в состоянии нести такого бремени. Поэтому лучше прекращать эти страдания быстрым и неизбежным убийством родителей. «Такова причина этого отвратительного обычая; поэтому, кочевой народ, которого охота и недостаток средств существования шесть месяцев в году удерживают в непроходимых лесах, видит себя, так сказать, вынужденным к этому варварству; таким образом, в этих странах убийство родителей вытекает и совершается на основании того же самого принципа гуманности, который заставляет нас относиться к нему с содроганием».

Гольбах спрашивает себя, почему положительные законы народов так часто находятся в противоречии с законами «*природы*» и «*справедливости*». Он имеет наготове простой ответ. «Превратные законы,—говорит он,—являются следствием или испорченности нравов, или ошибок общества или тирании, заставляющей природу склоняться перед своим авторитетом» [1]). Гельвеций не удовлетворяется подобным ответом. Он ищет «*действительную, или, по крайней мере, кажущуюся пользу*» в качестве причины законов и обычаев, которую так легко находят в «испорченности», или «заблуждениях». «Какими бы глупыми ни считать народы,—говорит он,—но просвещенные своими интересами, они, конечно, не без основания усвоили странный обычай, существующий у некоторых из них; причудливость этих обычаев зависит поэтому от различия интересов народов». *Только те нравы и законы действительно заслуживают ненависть, которые продолжают еще существовать после того, как исчезли причины их введения и они стали вредны для общества.* «Все нравы,

[1]) Politique naterelle, London 1773, I, p.p. 37, 38.

создающие только преходящую выгоду, подобны лесам, предназначаемым на слом, после того, как сооружены дворцы».

Такова теория, оставляющая очень мало места или даже совсем его не оставляющая для *естественного закона,* для *абсолютной справедливости.* Первоначально она казалась опасной даже таким людям, как Дидро, который называл ее *парадоксальной.* «На самом деле общий и частный интерес изменяет представления о справедливости и несправедливости; но сущность этих идей от него не зависит». Но что такое *сущность* этих идей? И отчего же она *зависит?* Дидро ничего не говорит по этому поводу.

Он приводит несколько примеров, доказывающих, что справедливость абсолютна. Но эти примеры крайне бессодержательны! *Дать пить умирающему от жажды* не будет ли *всегда* и *повсюду* похвальным поступком? Конечно. Но это доказывает самое большое, что всегда существуют интересы, свойственные человечеству повсюду, во все века, во всех фазах его развития. «*Дать пить*»—это ведет нас не дальше, чем такое рассуждение Вольтера: «Если я потребую у турка, перса или малабарца обратно деньги, которые я ему ссудил, то он признает, что это справедливо уплатить их»... Без сомнения. Но как тоща эта абсолютная мораль, хотя бы ее всегда чтили, как божество! Локк говорит: «Люди, утверждающие, что существуют врожденные практические принципы, не говорят нам, каковы эти принципы». То же самое Гельвеций мог бы сказать о сторонниках «*всеобщей морали*».

Вполне очевидно, что в вопросе о морали взгляды Гельвеция совершенно совпадали с принципами материалистического сенсуализма. Он вообще только повторил и развил идеи своего учителя Локка, бывшего одновременно и учителем Гольбаха, Дидро и Вольтера. «Добро и зло для английского философа—это только удовольствие или страдание. Поэтому, в *моральном* отношении *хорошее* и *плохое* есть то, что совпадает или отклоняется от закона, посредством которого добро и зло привносится нам волею и властью законодателя». Задолго до Гельвеция Локк говорил: «Добродетель обыкновенно одобряется... так как она выгодна... Тот, кто внимательно просмотрит историю человечества и присмотрится к различным племенам за границей и без предубеждения исследует их поступки, тот очень скоро убедится, что едва ли можно назвать какой-нибудь принцип или придумать предписание добродетели (исключая только те, которые абсолютно необходимы для сохранения целости общества и которые притом, обыкновенно, находятся в пренебрежении во многих обществах), которые бы, вследствие общего обычая

целых обществ недостаточно ценились или даже осуждались людьми, в свою очередь руководящимися совершенно противоположными практическими взглядами и правилами жизни». Это именно то, что говорит нам Гельвеций, с той только разницей, что Гельвеций умеет в надлежащем месте ставить точки на «и». Исходя из «удовольствия» и «страдания», он ставил себе задачу об'яснить исторические изменения *воли законодателя интересами*. Это было вполне логично, слишком логично даже для французских «философов» XVIII столетия. В самом деле, партия философов была борющейся партией. В своей борьбе с существующей тогда системой они испытывали потребность опереться на авторитет менее спорный, чем авторитет постоянно изменяющихся интересов людей. Такой авторитет они видели в «*природе*». Опирающиеся на этот фундамент мораль и политика были, тем не менее, *утилитарны: Salus pupuli* было тем не менее для них *suprema lex* [1]). Но это благо, как тогда думали, неразрывно связано с определенными, неизменными, одинаково хорошими для всех «*одаренных чувством и разумом существ*», законами. Эти законы, которых так страстно желали и к которым взывали, которые были идеологическим выражением социальных и политических стремлений буржуазии, называли *естественными законами*. А так как *психологическое возникновение идей*, делавших желательными эти законы, было неизвестно, так как забыто было даже *логическое* возникновение этих идей, то утверждали, подобно Дидро в вышецитированной статье, что их *существо независимо от интересов*. Это возвращало философов почти опять к тем же *врожденным идеям*, которые пользовались плохой репутацией еще со времени Локка.

«*Не существует никаких врожденных практических принципов*». Ни одна идея не вложена в нашу душу природой. Это говорил Локк и добавлял, что каждая секта считает врожденными те принципы, которые согласуются с ее верой. Философы не добивались большего. Признание существования врожденных идей было бы для них равносильно подчинению презираемым ими «принципам» «*секты*», приверженцам прошлого. Природа ничего *не вложила* в нашу душу. Поэтому *устарелые* учреждения и *устарелая* мораль своим существованием обязаны не природе. И все-таки существует естественный, универсальный и абсолютный закон, который может быть открыт *разумом при помощи опыта*. А разум был тогда на стороне философов. Следовательно, *природа* должна была высказываться в пользу их (философов) устремлений. «*Врожденные принципы*» были поэтому «*прошлым*», подлежащим уничтожению; *естественный закон—будущим*, к которому призывали новаторы. Они не отказывались от *догматизма;* они только раздвинули его границы, чтобы проложить путь для буржуазии. Взгляды Гельвеция представляли угрозу для этого нового догматизма. Поэтому, они не были признаны большинством «философов». Но это не мешало ему быть наиболее последовательным среди учеников Локка.

[1]) Впрочем, *народ, благо* которого желали, не всегда означал трудящийся, производящий народ. По Вольтеру, род человеческий не мог бы существовать, если бы не было „огромного числа полезных людей, ничем не владеющих". „Употребляют людей, имеющих только руки и добрую волю... Им предоставляют свободу продавать свой труд тем, кто его лучше оплачивает". См. Dictionnaire, philosophique, Art Egalité et Proprieté.

Не меньше угрожали его взгляды столь распространенному в XVIII столетии взгляду, что мир управляется *общественным мнением*. Мы уже видели, что, согласно ему, мнения людей *диктуются* их интересами; мы видели также, что эти интересы не зависят от человеческой воли (вспомним о случае с дикарями, убивающими стариков, вследствие экономической необходимости). «*Прогресс образования*», с помощью которого философы думали об'яснить все историческое движение, вместо того, чтобы что-нибудь об'яснить, сам требовал в свою очередь об'яснения. *Нахождение такого об'яснения означало бы настоящую революцию в области «философии»*. Гельвеций, повидимому, подозревал последствия такой революции. Он признается, что, при изучении путей развития человеческого духа, у него часто закрадывалось подозрение, что «*все в природе совершается и действует само собой*» и что «*совершенство искусств и наук может быть в меньшей степени дело гения, чем времени и необходимости*». «*Однообразный*» прогресс наук во всех странах, казалось ему, подтверждает этот взгляд. «Если действительно все нации, по замечанию *Юма*, сперва начинают писать хорошие стихи и лишь после этого уже приходят к хорошей прозе, то этот столь постоянный прогресс человеческого разума кажется мне следствием какой-то общей и неясной причины» [1]). По всему, что читатель знает об исторических взглядах нашего философа, подобный язык должен, без сомнения, показаться ему очень осторожным и нерешительным. Но именно этот, полный *нерешительности*, язык показывает, до какой степени были *неясны* понятия, соединявшиеся в голове Гельвеция со словами *интерес, потреб-*

[1]) De l'Homme, Sect. II, ch. XXIII.

ности людей, смысл которых кажется столь ясным и столь недвусмысленным.

В основе законов и нравов, как бы странными они нам ни казались, всегда лежит «*действительная или, по крайней мере, воображаемая польза*». Но что такое *воображаемая польза?* От чего она зависит, чему обязана она своим происхождением? Очевидно, она обязана им *мнению* людей. Здесь мы снова попадаем в порочный круг, из которого хотели ускользнуть: *мнение зависит от интересов, интерес зависит от мнения.* И самое замечательное то, что Гельвеций *никак не мог не возвращаться к этому кругу.* Правда, он умел связывать происхождение самых разнообразных и странных законов, обычаев и мнений с реальными потребностями общества. Но в конце своего анализа, он всегда получал остаток, неразложимый его метафизическими реактивами. *Этим остатком, прежде всего, была религия.*

Сущность всякой религии заключается в страхе перед невидимой силой, в незнании людьми сил природы. Все первобытные религии похожи одна на другую. Откуда происходит *однообразие?* Оно происходит от того, что у народов, находящихся в одинаковом положении, всегда существует одинаковый дух, одинаковые законы и одинаковый характер. «Потому, что люди, которые приводятся в движение почти одинаковыми интересами, которым приходится сравнивать между собой почти одни и те же предметы и которые обладают одинаковым орудием для сравнения, т.-е. одинаковым умом, неизбежно должны приходить к одинаковым результатам. Потому, что, в общем, все настолько горды... чтобы считать человека единственным любимцем неба и главным предметом его забот». И эта гордыня заставляет людей верить во все глупости, которые для них выдумывают обманщики. Откройте коран (Гельвеций для видимости говорит только о «*ложных религиях*»). Его можно истолковывать на тысячу ладов: он темен и непонятен. Но человеческая слепота настолько велика, что еще до сих пор эта полная лжи и глупостей книга, это произведение, в котором бог рисуется тираном, заслуживающим проклятия, считается священным. Поэтому интерес, порождающий религиозное легковерие, есть интерес тщеславия, *интерес предрассудка.* Вместо об'яснения того, откуда происходят чувства людей, он сам только является выражением этих чувств. «Польза» религии есть только «*воображаемая польза*». Философ XVIII столетия и не мог никак иначе отнестись к «гнусному» врагу *разума.*

Раз даны тщеславие и невежество, эти родоначальники страха, не трудно понять, какими средствами служители религии укрепляют и сохраняют свой авторитет. «Первой задачей всякой религии, которую берут на себя жрецы, является усыпление стремления человека к знанию и отклонение его от исследования всякой догмы, явная нелепость которой не могла бы ускользнуть от него. Для достижения этого, надо льстить страстям людей, чтобы они желали и были заинтересованы в своей слепоте. Нет ничего легче для бонз» и т. д. Мы видим, во-первых, что религиозные догмы и обычаи с сознательным намерением изобретены несколькими хитрыми, жадными и смелыми мошенниками; во-вторых, мы видим, что *интерес* народов, который должен был бы об'яснить нам, по крайней мере, поразительный успех этих мошенников, часто представляет собой только «воображаемый» интерес слепых, желающих оставаться слепыми. Это, очевидно, не действительный интерес, не «*потребность*», вызывающая возникновение всех искусств и наук.

Везде, где Гельвеций излагает свои исторические взгляды, он постоянно, и сам того не замечая, колеблется между этими двумя диаметрально противоположными пониманиями *интереса.* Вот почему он не смог разделаться с теорией, согласно которой мир управляется общественным *мнением.* В одном случае он говорит нам, что люди своим умом обязаны положению, в котором они находятся; в другой раз ему кажется ясным, как день, что люди своим положением обязаны только своему уму. То он говорит, что *голод* вызывает возникновение многих искусств, что *обычные потребности* всегда чреваты открытиями, то-есть, что каждое более или менее крупное открытие есть только интеграл бесконечно мелких открытий; то он уверяет нас в своей полемике с Руссо, что искусство земледелия, изобретение сошника, плуга и ковки *предполагает,* следовательно, огромные познания в области горного дела, искусства строить печи, в механике и гидравлике. «Итак, на этот раз *дух,* наука, является источником открытий, и в окончательном анализе «*общественное мнение*» определяет прогресс человечества. То Гельвеций показывает нам, как законы, нравы и вкусы народа можно вывести из его «положения», т.-е. из «искусств», из производительных сил, которыми он располагает, и из экономических отношений, возникающих на их основе; то он заявляет: «Добродетели граждан зависят от совершенства законов, а совершенство этих самых законов—от прогресса человеческого разума». То он изображает произвольную власть неизбежным последствием постоянно растущего неравенства в распределении богатств, то делает следующий вывод: «Деспотизм, это ужасное бедствие человечества, чаще всего является следствием национальной глупости. Каждый народ начинает со свободного существования. Каким же причи-

нам следует приписать потерю им своей свободы? Его невежеству, его глупому доверию к честолюбцам. Честолюбец и народ это—девочка и лев в известной сказке. Уговорив льва обрезать себе когти и отпилить зубы, девочка передает его гончим». Хотя Гельвеций поставил своей задачей искать везде в истории «интерес», как «единственный двигатель людей», он возвращается к *«общественному мнению»*, которое, придавая предметам больше или меньше интереса, в конечном итоге становится абсолютным властителем мира. «Воображаемый интерес», это—подводный камень, о который разбивается его, воистину грандиозная, попытка материалистического об'яснения человеческого развития. В истории, как и в морали, эта проблема оказалась неразрешимой с *метафизической точки зрения.*

Если *«воображаемый интерес»* так часто заступает у Гельвеция место *действительного интереса*, с которым он только и хотел иметь дело, то мы видим, что то же самое несчастье случается и с *общественным интересом*, который уступает место интересу «могущественных». Не подлежит сомнению, что во всяком обществе, разделенном на классы, интерес могущественных был всегда господином положения. Как же об'ясняет Гельвеций этот бесспорный факт? Иногда он говорит о *силе*, но чаще всего находит прибежище в «общественном мнении», так как он чувствует, что сила ничего не об'ясняет, потому что во многих случаях, если не всегда, она была на стороне угнетенных. Глупость народов заставляет их повиноваться тиранам, «праздным богачам», людям, думающим только о самих себе. Один из самых блестящих представителей французской буржуазии в эпоху ее расцвета, он не подозревает, что в исторической жизни всякого класса «могущественных» бывает период, в который его *«особый»* интерес есть, вместе с тем, интерес прогрессивного движения, и , вместе с тем, *всего общества.* Гельвеций был слишком метафизиком, чтобы понять диалектику интересов. Хотя он повторяет, что в основе всякого закона, как бы странным он ни казался, всегда лежит или лежал действительный интерес общества, он в *средневековьи* видит только эпоху, когда *люди, подобно Навуходоносору, превращались в животных,* феодальные законы кажутся ему *«шедевром нелепости»* [1]).

Действительная потребность ведет к открытию полезных искусств. Всякое искусство, раз возникши и начав применяться, с большей или

[1]) Ср. его Pensées et réflexions в III т. его Oeuvres complètes. Paris 1818, p. 314.

меньшей быстротой и успехом вызывает возникновение новых «искусств», в зависимости от производственных отношений общества, в котором оно увидело свет. Внимание Гельвеция только на минуту останавливается на этом явлении «искусств», возникающих из «действительных» *потребностей* и порождающих новые потребности, которые не менее действительны и порождают новые, не менее *полезные*, искусства. Он слишком быстро переходит к *«приятным искусствам»*, задача которых увеселять богачей и отгонять от них скуку. «Сколько искусств было бы нам неизвестно, если бы не любовь»,—восклицает он. Пусть так. Но сколько искусств было бы неизвестно без капиталистического производства самых необходимых предметов.

Но что такое *действительная* потребность? Для нашего философа это, прежде всего,—*физиологическая* потребность. Но для удовлетворения своих физиологических потребностей люди должны производить определенные предметы, а *прогресс этого производства* вызывает возникновение *новых потребностей,* столь же действительных, как и первые, но природа которых уже не *физиологическая;* она *экономическая,* так как эти потребности являются следствием развития производства *и взаимных отношений, в которые должны вступать между собою люди вместе с прогрессом производства.* Гельвеций указывает на некоторые из этих экономических потребностей, но *только* на некоторые: большинство их *ускользает* от его взора. Поэтому для него сильнейшим рычагом исторического развития общества является *размножение граждан,* т.-е. увеличение желудков, которые надо наполнить, тел, которые надо одеть, и т. д. Размножение граждан есть увеличение общей суммы *физиологических потребностей.* Гельвеций не принимает во внимание, что «размножение» граждан в свою очередь зависит от экономического состояния общества, хотя по этому вопросу он делает несколько довольно ясных замечаний. Но он очень далек от того, чтобы разделять ясные и определенные взгляды по этому вопросу своего современника, сэра *Джемса Стюарта,* который в своем «Исследовании принципов политической экономии» (Лондон 1767 г.) приписывает «размножение» граждан *«моральным»*, т.-е. *социальным* причинам и уже понимает, что закон народонаселения, свойственный какому-нибудь *обществу*, изменяется вместе со *способом производства,* господствующим в нем в данную эпоху. Впрочем, взгляды Гельвеция не содержат таких банальностей, как взгляды Мальтуса.

Все в природе совершается и действует само собой. Это диалектическая точка зрения. Гельвеций только *подозревает,* что эта точка зре-

ния самая плодотворная и правильная в науке. Причина «однообразного» прогресса человеческого духа остается для него «*неясной*». Очень часто он более не вспоминает о ней; он апеллирует к ней случайно. «В морали, как и в физике,—говорит он,—наше внимание возбуждает только что-нибудь крупное. Для крупных явлений всегда предполагаются серьезные причины. Хотят видеть перст божий в падении государств или в революциях. А между тем, сколько «крестовых походов было предпринято или отложено, сколько революций было совершено или задержано, сколько войн начато или остановлено, благодаря интригам какого-нибудь жреца, женщины или министра. Только вследствие отсутствия мемуаров не везде можно найти перчатку гергоцини Мальборо». Такая *точка зрения* прямо противоположна точке зрения, согласно которой «*все совершается и действует само собой*».

«Закон жизни, который, развиваясь в величественном дубе, поднимает вверх его ростки, распускает его ветви, утолщает его ствол и дает ему господство над лесами, является вместе с тем законом его гибели». Здесь Гельвеций опять выражается, как диалектик, понимающий нелепость абстрактного и абсолютного *противопоставления полезного и вредного*. Здесь он опять вспоминает, что всякий процесс эволюции имеет свои имманентные и непреложные законы. Исходя из этой точки зрения, он приходит к выводу, что не существует «специфического средства» против неравенства «*состояний*», которое, будучи долгое время применяемо, не разрушило бы неизбежно всякое общество. Но это не *окончательный его вывод*. Только при «*фактически существующей форме правительств*» не существует *специфического средства* против этого зла. При более рациональной их форме можно было бы предпринять против него очень много. Какова же эта благодетельная форма правительства? Та, которая будет открыта *разумом, опирающимся на опыт*. Философия может вполне разрешить «*проблему совершенного и прочного законодательства*», которое, поскольку дело идет о какой-нибудь нации, может стать источником ее *счастья*. Совершенное законодательство не уничтожит неравенства состояний, но оно помешает появлению его вредных последствий. В качестве «философа», Гельвеций излагает нам в форме «*морального катехизиса*» «предписания и принципы справедливости, пользу и истину» [1]) которых нам доказывает *повседневный опыт* и которые должны служить основанием «совершенного» законодательства. Сверх того, он прибавляет к своему катехизису несколько других черт подобного законодательства.

[1]) De l'Homme, Sect. X, ch. VII.

Книга «О духе» испугала сторонников *естественного права*. Они увидели в ее авторе противника этого права. Их страх был основателен только наполовину. Гельвеций был среди них только заблудшей овечкой, которая рано или поздно должна вернуться на проторенный стадом путь. Он, который, казалось, не оставлял больше никакого места для естественного права, который явно нелепейшие законы и обычаи считал разумными, закончил утверждением, что народы тем более приближаются в своих учреждениях к *естественному праву*, чем больше прогресс их разума. Он, таким образом, исправился и вернулся в лоно *философской церкви*. Вера, святая, спасительная вера в «*разум*» одерживает в нем победу над всякой другой точкой зрения. «Настало время, чтобы глухой ко всяким теологическим противоречиям стал прислушиваться только к учению мудрости!—восклицает он,—«мы пробудились... от нашего погружения в сон; ночь невежества прошла; настал день науки».

Прислушаемся же к голосу «разума», перелистаем «*моральный катехизис*» его истолкователя.

Вопрос: «Что делает столь священным право собственности и почему под именем Термина из него повсюду создавали бога?»

Ответ: «Потому что поддержание собственности есть нравственный бог государств; потому что она поддерживает в них домашний мир и дает господство справедливости; потому что люди об'единяются только для того, чтобы обеспечить свою собственность; потому что справедливость, заключающая в себе почти все добродетели, состоит в том, что дает каждому то, что ему принадлежит и, следовательно, сводится к поддержанию этого права собственности и потому что, наконец, различные законы всегда являются только средством обеспечить за гражданами это право».

Вопрос: «Не существует ли среди различных законов таких, которые называются естественными?»

Ответ: «Это те законы, которые, как я уже сказал, касаются собственности и которые имеют силу почти у всех цивилизованных наций и обществ, так как общества могут образовываться только при помощи этих законов».

Вопрос: «Что должен делать государь, желающий улучшить науку законодательства?»

Ответ: «Он должен побуждать гениальных людей к изучению этой науки и поручить им заняться разрешением различных проблем».

Вопрос: «Что произойдет тогда?»

Ответ: «Изменчивые, еще несовершенные, законы перестанут быть таковыми и станут неизменными и священными».

Довольно! Утопия «совершенного законодательства» у Гельвеция, как и у Гольбаха, как и у всех «философов» XVIII столетия, только буржуазная утопия. Несколько характерных для нашего автора черт не изменяют ее сущности. Мы приведем только некоторые из них, чтобы завершить образ человека, моральная физиономия которого так часто извращалась идеологами неблагодарной буржуазии.

В своем совершенном обществе Гельвеций не заставляет рабочих работать так долго, как это имеет место у нас. «Мудрые законы,—говорит он,—без сомнения, могли бы произвести чудо всеобщего счастья. Все граждане имеют некоторую собственность и, будучи зажиточными, могли бы, *работая 7 или 8 часов,* удовлетворять с избытком потребности свои и своих семей. Они были бы так счастливы, насколько это возможно»... «Если труд вообще считается злом, то это происходит лишь потому, что в большинстве государств необходимое для жизни добывается только чрезмерным трудом, потому что вследствие этого представление о труде вызывает на память представление о страдании». *Привлекательный труд Фурье* есть только развитие этой основной мысли Гельвеция, подобно тому, как 8-часовой рабочий день есть только разрешение пролетариатом проблемы, поставленной *буржуазным* философом. С той только разницей, что пролетариат «*к счастью*» не остановится в своем движении на этом.

Гельвеций стоит за *общественное воспитание*. По его мнению, есть много оснований, заставляющих давать ему всегда предпочтение перед частным обучением. Он приводит только одно из них, но совершенно достаточное. Только от общественного обучения можно ожидать появления патриотов. Только оно одно в состоянии связывать в сознании граждан идею личного счастья со счастьем нации. Это есть также мысль буржуазного философа, осуществлением которой займется *пролетариат*, развив ее в соответствии с потребностями эпохи.

Но сам Гельвеций, как мы знаем, ничего не ожидал от пролетариата. Кому же хотел доверить он осуществление своего плана? Само собой разумеется, *царственному мудрецу*. Но, так как человек является только продуктом окружающей его среды, так как далее среда, окружающая

государей, очень прочна, то какое у нас есть разумное основание надеяться на появление *мудреца на троне*? Наш философ очень хорошо видит, что ответ на этот вопрос не легок. В смущении он находит прибежище в теории *вероятностей*. «Если в более или менее продолжительном будущем все возможности, по словам мудрецов, должны осуществиться, то можем ли мы отчаиваться в будущем счастьи человечества? Кто решится утверждать, что вышеобоснованные истины всегда будут ему бесполезны? Может показаться странным, но в данное время необходимо, чтобы родился новый Пенн (!), новый Манко-Капак (!!), чтобы дать законы возникающим обществам. Предположим, теперь... что подобный человек, жадно стремящийся к новой славе, захочет прослыть среди потомства святым и другом человечества, и что поэтому он будет больше заниматься составлением законов и счастьем народов, чем увеличением своей власти, и захочет сделать их счастливыми, а не рабами, то несомненно... он найдет в только что развитых мною принципах зародыш нового законодательства, приспособленного к счастью человечества» [1]).

Поскольку «философы» занимались вопросом о влиянии среды на человека, они сводили влияние этой среды к влиянию «правительства». Гельвеций делает это не так решительно, как другие. Одно время он видел, и вполне ясно заявлял, что правительство в свою очередь является только продуктом социальной среды; он умел, с большим или меньшим успехом, выводить *гражданское, уголовное* и *публичное право* своего гипотетического острова из *экономического состояния* этого острова. Но, как только он переходит к изучению развития «образования», т.-е. науки и литературы, он, как помнит читатель из предыдущего изложения, начинает видеть только влияние правительства. Но непреодолимое влияние правительства это своего рода *тупик,* из которого можно выбраться только посредством чуда, т.-е. правительства, которое внезапно решает исцелить все недуги, причиненные им самим или предшествовавшими правительствами. Но Гельвеций апеллирует к этому чуду и, для оживления собственной веры, и веры своих читателей, он спасается в кажущуюся безграничную область, в область «*возможностей*».

Но теория еще не создает веры. И меньше всего теория, дающая столь мало уверенности, как теория вероятностей, могущих осуществиться в более или менее отдаленном будущем. Итак, Гельвеций, по крайней мере, поскольку дело касается *Франции,* остается *совершенно*

---

[1]) De l'Homme, Section VIII, ch. XXVI.

неверующим. «Моя родина,—говорит он в предисловии к книге «О человеке»,—наконец, склонилась под игом деспотизма. Она, поэтому, не породит больше ни одного знаменитого писателя... Этот народ не будет более знаменит под именем французского: эта униженная нация в настоящее время является предметом презрения Европы. Никакой спасительный кризис не возвратит ей свободы... Счастье подобно наукам, как говорится, это странник на этой земле. В настоящее время оно направляет свой путь к северу. Великие государи призывают туда гениев, а гении призывают счастье... Подобным государям я и посвящаю эту книгу». Нам кажется, что именно это неверие, имевшее небольшой противовес себе в доверии к государям севера, позволило ему провести свой анализ моральных и социальных явлений дальше, чем другим «философам». Гольбах, как и Вольтер, был неутомимым пропагандистом. Он издал большое количество книг, в которых он в сущности всегда повторял одно и то же. Гельвеций написал книгу «О духе», другая книга «О человеке», только пространный комментарий к первой. Автор не хотел его печатать при жизни.

«Кто хочет познать истинные принципы морали, — говорит наш философ,—должен, подобно мне, обратиться к принципу чувственного ощущения и в потребностях голода, жажды и т. д. искать причин, принуждающих людей, ставших многочисленными, обрабатывать землю, об'единяться в общество и заключать между собою договоры, соблюдение которых делает людей справедливыми, а нарушение несправедливыми». Итак, он предпринял свой анализ с намерением найти *истинные принципы морали,* а вместе с тем и *политики*. И, принимая принцип «чувственного ощущения», он показал себя самым последовательным и логичным из материалистов XVIII столетия. Отыскивая в «потребностях голода, жажды и т. д.» причины исторического движения человечества, он ставил перед собой задачу найти материалистическое об'яснение этих движений. Он издали видел многие истины, имеющие гораздо большую ценность, чем его план совершенного законодательства, чем неизменные и абсолютные «великие истины», которые он посвящал государям «севера». Он понимал, что в человеческом развитии должна существовать общая «причина». Он сам не знал и не мог знать этой причины, так как у него нехватало фактов и необходимого метода. Она оставалась для него «*скрытой*» и «*неясной*». Но это не делало его безутешным. Утопист утешал в нем философа. Главная цель была достигнута; принципы «*совершенного*» законодательства были выработаны.

Двух примеров будет достаточно, чтобы показать, как Гельвеций, при выработке своих утопических планов, пользовался иногда принципом чувственного ощущения.

«Я,—говорит он,—не являюсь ни противником комедии, ни взглядов в этом вопросе господина Руссо. Комедия, без сомнения, представляет удовольствие. Но не существует удовольствия, которое, в руках мудрого правительства, не могло бы стать принципом, споспешествующим добродетели, наградой за которую оно являлось бы» [1]).

А вот еще защитительная речь в пользу *развода*. «Если, кроме того, верно, что стремление к переменам свойственно, как утверждают, человеческой природе, то можно было бы возможность перемены предложить, как награду за заслуги; таким путем можно было бы попытаться сделать воинов более храбрыми, чиновников—более справедливыми, ремесленников—более прилежными и гениальных людей—более ревностными». *Развод в виде награды за «добродетель»!* Что может быть комичнее этого?

Мы знаем, что если когда-нибудь осуществятся принципы совершенного законодательства, то «изменчивые», еще не совершенные законы перестанут быть таковыми и станут неизменными. Общество окажется тогда в *стационарном состоянии*. Каковы будут последствия подобного состояния? «Предположите, что во всевозможных науках и искусствах люди начнут сравнивать между собою все уже знакомые им предметы и факты, и, наконец, дойдут до открытия всех их различных взаимоотношений; тогда то, что называют духом (esprit), перестанет существовать, так как для людей станет невозможно создавать какие-нибудь новые комбинации. Все станет тогда наукой (science), и человеческий дух будет вынужден до тех пор находиться в покое, пока открытие неизвестных фактов снова даст ему возможность сравнения и комбинации, подобно истощенному руднику, который оставляют в покое до образования новых ходов» [2]).

Итак, этот *покой,* это *истощение* человеческого духа должны, по крайней мере, что касается социальных отношений людей, неизбежно принести вместе с собою осуществление моральных и политических принципов Гельвеция. Итак, идеалам этого философа, фанатического приверженца прогрессивного движения, является *застой! Метафизиче-*

---

[1]) De l'Homme. Section I, ch. X, Note.

[2]) De l'Homme, Section II, ch. XV, Note. Гельвеций называет здесь дух *„комплексом новых идей“*, науку—приобретением уже известных человечеству идей.

ский материализм был революционен только наполовину. Революция была для него только средством *(и при том лишь ввиду отсутствия мирных средств)* раз навсегда достигнуть *надежной* и *спокойной* гавани... Две души—увы!—жили в его груди, как и у *Фауста* и у буржуазии, самыми передовыми представителями которой были материалисты XVIII столетия.

Маркс.

Материалисты XVIII столетия были твердо уверены, что им удалось нанести смертельный удар идеализму. Старая метафизика умерла и была похоронена; «разум» ничего не хотел больше о ней слышать. Но скоро дело приняло другой оборот. Уже в эпоху «философов» в Германии начинается реставрация спекулятивной философии, а в течение первых четырех десятилетий нашего (XIX) века ничего не желают слышать уже о материализме, который, в свою очередь, считается умершим и похороненным. Материалистическое учение кажется всему философскому и литературному миру, как оно казалось Гете, «серым», «мрачным» и «мертвящим»: «перед ним содрогались, как перед призраком» [1]). В свою очередь, спекулятивная философия уверовала в то, что ее соперник раз навсегда побежден.

И надо признать, что у последней было большое преимущество перед материализмом. Она изучала вещи в их *развитии*, в их *возникновении и уничтожении*. Если рассматривать вещи именно с этой последней точки зрения, то характерный для просветителей способ мышления, превращавший посредством отвлечения от всех внутренних процессов жизни явления в окаменелости, природу и связь которых невозможно понять, приходится отвергнуть. Титан идеализма XIX века, Гегель, не переставал бороться с этим способом мышления; он для него «не свободное и об'ективное мышление, так как *не допускает свободного самоопределения об'екта, но предполагает его готовым*» [2]). Реставрированная идеалистическая философия поет славословие диаметрально противоположному методу, *диалектическому*, применяя его с поразительным успехом. Так как нам неоднократно уже приходилось упоминать об этом методе и так как нам еще придется иметь с ним дело, то небесполезно

---

[1]) См. XI книгу (Действительность и вымысел), где Гете описывает впечатление, произведенное на него Systeme de la Nature.

[2]) Encyclopädie, herausgegeben von L. v. Henning, § 31.

будет характеризовать его подлинными словами мастера идеалистической диалектики, Гегеля.

«Диалектика,—говорит он,—обыкновенно понимается, как внешнее искусство, произвольно вносящее путаницу в определенные понятия и придающие им простую *видимость противоречий*, так что не эти определения, но их видимость является несуществующей и, напротив того, рассудочное является истинным. Далее, часто диалектика является не чем иным, как суб'ективной системой балансирования посредством беспредметных рассуждений, в которых отсутствует всякое содержание и пустота которых прикрывается остроумием, порождающим подобные рассуждения. Наиболее соответствует понятию диалектики то ее определение, согласно которому она есть, собственно говоря, истинная природа определений рассудка вещей и вообще конечного. Размышление есть, прежде всего, выход за пределы изолированных определений и их взаимоотношение, при чем эти определения, вступая во взаимоотношения, сохраняют, впрочем, свое изолированное существование. В противоположность этому, диалектика—это такой *имманентный* выход, при котором односторонность и ограниченность определений рассудка представляется тем, чем они являются на самом деле, т.-е. отрицанием. *Все конечное обречено на самоуничтожение.* Диалектический элемент составляет, поэтому, движущую душу научного прогресса и представляет принцип, благодаря которому только и вносятся *имманентная связь и необходимость* в содержание науки».

Все нас окружающее может служить примером диалектики. «Планета сейчас стоит на одном месте, но готовится стать на другое место и выражает это свое бытие и инобытие своим движением... Что касается проявлений диалектики в духовном мире, и, в частности, в области права и нравственности, то надо только вспомнить, как вследствие всеобщего опыта крайность какого-нибудь состояния или поступка превращается обыкновенно в свою противоположность. Этот вид диалектики неоднократно находит себе выражение в поговорках. Так, например, говорят: «Summum jus, summa injuria» (высшее право—высшая несправедливость), чем хотят сказать, что абстрактное право, доведенное до своего логического предела, превращается в беззаконие...» и т. д. [1]).

Метафизический метод французских материалистов относится к диалектическому методу немецкого идеализма, как низшая математика

[1]) Ibid., § 81 и дополнение.

к высшей. В низшей математике понятия строго ограничены и отделены друг от друга как бы «пропастью»: прямоугольник есть многоугольник и ничего больше; круг есть круг и ничего больше. Но еще в планиметрии мы вынуждены применять так называемый *метод пределов,* колеблющий наши почтенные неподвижные понятия и удивительным образом сближающий их друг с другом. Каким образом доказывается, что площадь круга равна произведению периметра на половину радиуса? Говорят; разница между площадью правильного, вписанного в круг многоугольника и площадью этого круга может быть сделана произвольно малой величиной, при условии достаточного увеличения числа его сторон. Если последовательно обозначить площадь круга, периметр, диагональ правильного вписанного в круг многоугольника посредством a, p и r, то $a = p \cdot \frac{1}{2} r$; при этом a $p \cdot \frac{1}{2} r$ представляют собою величины, изменяющиеся вместе с числом сторон, но всегда равные между собой: их *пределы* поэтому будут также равны. Если последовательно обозначить посредством A, C и R площадь, периметр и радиус круга, то A есть предел a, C—предел p и R предел r: поэтому $A = C \cdot {}^1/_2 R$. Так *многоугольник превращается* в круг; так круг рассматривается в *процессе своего становления* Это уже представляет замечательный переворот в математических понятиях. Высший анализ берет этот переворот за *исходный пункт.* Дифференциальное исчисление имеет дело с *бесконечно малыми* величинами, или, по словам Гегеля, «оно имеет дело с величинами, *находящимися в процессе исчезновения,* не *до* их исчезновения, ибо тогда они были бы конечными величинами, и не *после* их исчезновения, ибо тогда они не существовали бы» [1]).

Как ни удивителен, как ни парадоксален этот прием, но он оказывает математике бесчисленные услуги и доказывает этим, что он прямо противоположен *абсурду,* за который его долгое время склонны были принимать. «Философы» XVIII века очень хорошо умели ценить его преимущества: они много занимались высшим анализом. Но эти люди, которые, как, например, *Кондорсе,* прекрасно применяли в своих вычислениях это оружие, были бы очень удивлены, если бы им сказали, что подобный диалектический прием может быть применен при изучении *всех явлений, которыми занимается наука, к какой бы области они ни относились.* Они ответили бы, что, по крайней мере, *человеческая природа* так же прочна и вечна, как права и обязанности людей и граждан, вытекающие из этой природы. Немецкие идеалисты держались другого

[1]) Wissenschaft der Logik, I Bd, I Buch, S. 42, Nürnberg 1812.

взгляда. Гегель утверждает, «*что нет ничего, что не становилось бы, что не было бы промежуточным состоянием между бытием и ничем*».

Пока в *геологии* придерживались теории катастроф, внезапных революций, одним ударом обновлявших поверхность земного шара и уничтожавших старые виды животных и растений, чтобы дать место появлению новых, способ мышления был метафизический. Но когда от этой теории отказались, поставив на ее место представление о медленном развитии земной коры, под влиянием действующих на нее в настоящее время сил, то стали на *диалектическую* точку зрения.

Пока в *биологии* думали, что виды *неизменны,* способ мышления был *метафизический*. Французские материалисты придерживались этого взгляда. Даже когда они пытались оставить его, они постоянно снова возвращались к нему. Современная биология раз навсегда отказалась от этого взгляда. Теория, носящая имя Дарвина, по своему существу есть *диалектическая* теория.

Здесь необходимо, однако, следующее замечание. Как ни целительна была реакция против старых метафизических теорий естествознания, она, в свою очередь, вызывала в головах достойную сожаления путаницу. Обнаружилась тенденция изображать новые теории в смысле старого выражения: natura non facit saltus—природа не делает скачков,—впали в другую крайность: стали обращать внимание только на процесс *постепенного количественного изменения* данного явления; его переход в другое явление оставался совершенно непонятным. *Старая метафизика была поставлена на голову.* Как и прежде, явления оставались отделенными друг от друга *непроходимой пропастью.* И эта метафизика так прочно удержалась в головах современных эволюционистов, что в настоящее время имеются «*социологи*», обнаруживающие полное непонимание всякий раз, как в их исследованиях им приходится иметь дело с *революцией.* По их мнению, *революция* несоединима с *эволюцией:* historia non facit saltus—история не делает скачков. Если, несмотря на такую мудрость истории, происходят революции и даже великие революции, это их нисколько не беспокоит: они твердо держатся за теорию; тем хуже для революций, нарушающих ее покой; их считают «*болезнями*». Еще *диалектический* идеализм осуждал и боролся с этой ужасающей путаницей представлений. Гегель говорит по поводу вышеупомянутого выражения: «нет скачков в природе; и обычное представление, чтобы понять *возникновение* или *исчезновение,* предполагает... об'яснять его *постепенным появлением* или исчезновением». Но диалектика очевиднейшим образом показывает, «что изменения бытия представляют собою не

только переход количества в другое количество, но и переход качества в количество и обратно; каждый из переходов этого последнего рода составляет *перерыв постепенности* и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, например, вода при охлаждении твердеет не постепенно, становясь сперва кашеобразной и лишь понемногу превращаясь в лед, но сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда достаточно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой. В основе признания постепенности возникновения лежит представление, что все возникающее уже существует в чувственном виде, или вообще в действительности, но еще не ощутимо вследствие своих малых размеров, равно как и то, что при постепенности исчезновения небытие или наступающее инобытие также существует, но незаметно:—и притом существует не в том смысле, что это инобытие содержится *в себе* в каком-то существующем другом, но что оно существует, хотя и в незаметном виде, как самостоятельное бытие» [1]).

Итак:

1) *Все конечное есть то, что само себя устраняет, переходя в свою противоположность.* Этот переход совершается при помощи своеобразной природы каждого явления: каждое явление содержит силы, порождающие его противоположность.

2) Постепенные *количественные* изменения данного содержания превращаются в конце концов в качественные различия. Моменты этого превращения—это моменты *скачка, перерыв постепенности.* Большое заблуждение думать, что природа или история не делают скачков.

Таковы характерные черты диалектического мировоззрения, о которых здесь полезно напомнить.

В применении к социальным явлениям (мы говорим только об этой стороне дела), диалектический метод произвел целую революцию. Можно без преувеличения сказать, что мы обязаны ему пониманием истории человечества, как *закономерного процесса.* «Философы»-материалисты видели в ней только *сознательные* поступки более или менее умных и добродетельных, по большей части очень неумных и совершенно недобродетельных людей. Диалектический идеализм принимает существование *необходимости* там, где при первом взгляде обнаруживается только *беспорядочная игра случая,* только бесконечная борьба индивидуальных страстей и целей. Даже Гельвеций своим «*предположением*», что в истории, как и в природе, все «*совершается и действует само*

[1]) Logik, I Band, I Buch, S. 313.

собой» (его собственные слова) уже приближавшийся к диалектической точке зрения, об'яснял исторические события только свойствами *индивидуумов*, имеющих в своих руках политическую власть. По его мнению. Монтескье, в своей книге «Sur la grandeur et la décadence des Romains» был неправ, *отрицая счастливые случайности, помогшие Риму*. Он говорил, что Монтескье, с «обычной у исследователей глупостью, хотел все об'яснить и тотчас впал в ошибку всех кабинетных ученых, забывая о человечестве и легко приписывая всем корпорациям (Гельвеций говорит здесь о политических «корпорациях», например, о Римском сенате) постоянные взгляды, единообразные принципы, тогда как часто один человек по своему усмотрению руководит серьезными собраниями, называемыми *сенатом*» [1]).

Насколько отлична от этого теория Шеллинга, утверждавшего, что в истории *свобода* (т.-е. *сознательные действия людей) становится необходимостью, а необходимость свободой.*

Шеллинг считает *важнейшей проблемой философии* вопрос: «Как может, если мы совершенно свободны, т.-е. действуем сознательно, возникнуть в нас что-нибудь бессознательно, чего мы никогда не хотели и чего никогда не в состоянии сделать предоставленная самой себе свобода» [2]).

Для *Гегеля* «всемирная история есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который *мы должны понять в его необходимости*». Он, подобно *Шеллингу*, думает, что «во всемирной истории, благодаря действиям людей, происходит нечто отличное от того, к чему они стремились, и чего добивались, что они непосредственно знали и хотели; они действуют в согласии со своими интересами, но вместе с тем приводят в действие нечто другое, что содержится в этих интересах, но что находится вне их сознания и намерения» [3]).

Ясно, что с этой точки зрения не «мнение» людей «управляет миром», что не в нем надо искать ключа к историческим событиям. «Общественное мнение» в своем развитии подчиняется законам, изменяющим его с такой же самой необходимостью, с какой они определяют движения небесных тел. Так разрешается антиномия, на которую постоянно наталкивались «философы».

[1]) Ср. Pensées et réflexions d'Helvétius, III T. его Oeuvres Complètes. Paris 1818, p. 307.

[2]) System des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800, S. 426 und ff.

[3]) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (GB. der Hegel'schen Werke), herausgegeben von E. Gans, S. 22, 30. Vgl. Schelling l. c, S. 424.

1) *Общественное мнение управляет миром; оно определяет взаимоотношения членов общества; оно создает социальную среду.*

2) *Человек—продукт социальной среды; его мнения определяются свойствами этой среды* [1]).

Законодательство может все сделать,—так беспрестанно повторяли «философы», и они твердо убеждены в том, что нравы всякого народа зависят от его законодательства. С другой стороны, столь же часто они повторяли, что порча нравов вызвала гибель античной цивилизации. Здесь мы имеем еще одну *антиномию:* 1) законодательство создает нравы; 2) нравы создают законодательство. И подобные антиномии составляли, так сказать, сущность и несчастье философской мысли XVIII столетия, которая не могла ни разрешить их, ни освободиться от них, ни об'яснить себе причины страшной путаницы, в которую она всегда снова попадала.

Метафизик рассматривает и *изучает* вещи отдельно и независимо одну от другой. Когда он испытывает потребность подняться до *обобщающего* взгляда, он рассматривает вещи в их взаимодействии; на этом он останавливается, не идет и не может итти дальше, так как вещи остаются для него отдельными друг от друга, так как он не имеет никакого представления об их развитии, об'ясняющем как их причины, так и существующие между ними взаимоотношения.

Диалектический идеализм переступает эти непереходимые для метафизиков границы. Он рассматривает обе стороны отношения взаимодействия не как «непосредственно данные», но как «моменты чего-то третьего, высшего, которое есть понятие»! Например, Гегель берет нравы и конституцию Спарты. «Если мы будем рассматривать,—говорит он,—нравы спартанского народа как результат его конституции и наоборот эту конституцию, как результат его нравов, то хотя в общем эта точка зрения и будет правильной, она не дает полного удовлетворения, потому что при помощи ее в действительности нельзя об'яснить ни конституции, ни нравов народа; это об'яснение получается только тогда, когда эти обе, равно как и остальные отдельные стороны, обнаруживающиеся в жизни и истории спартанского народа, будут познаны, поскольку они имеют свое основание в этом понятии» [2]).

Французские философы питали к средневековию только *презрение* или даже только *ненависть*. Феодализм представляется *Гельвецию «шедевром нелепости»*. Весьма далекий от романтической идеализации нра-

[1]) **Ср. очерк о Гольбахе.**

[2]) Encyclopädie, I Theil, § 156. Zusatz.

вов и учреждений средневековья, Гегель считает, тем не менее, этот период необходимым элементом в развитии человечества. *Более того:* он уже видит, что имманентные противоречия средневековой социальной жизни породили современное общество.

Французские философы видели в религии только кучу суеверий, которыми человечество обязано своей собственной глупости и мошенничеству жрецов и пророков. Они умели только *бороться* с религией. Как ни полезна была для своего времени эта работа, она никоим образом не содействовала научному изучению религий. Диалектический идеализм *подготовил* это изучение. Надо только сравнить *«Жизнь Иисуса» Штрауса с «Критической историей Иисуса Христа» Гольбаха,* чтобы увидеть огромный шаг вперед, сделанный философией религии под благодетельным влиянием диалектического метода Гегеля [1]).

Когда «философы» изучали историю философии, они делали это для того, чтобы черпать оттуда аргументы в пользу своих взглядов или для уничтожения систем своих идеалистических предшественников. Гегель не борется с системами своих предшественников: он считает их различными ступенями развития *«единой философии».* Всякая особая философия есть дочь своего времени и «последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и должна, поэтому, содержать в себе принципы всех их; поэтому, если она вообще философия, она должна быть самой всеоб'емлющей, богатой и конкретной из них [2]).

«Совершенное законодательство» было одним из излюбленных предметов исследования философов. Каждый из них имел собственную утопию. Диалектический идеализм пренебрегал подобного рода исследованиями. «Государство,—говорит Гегель,—есть индивидуальная целостность, ни одна отдельная, хотя бы и в высшей степени важная, сторона которого, например, государственное устройство, не может быть выделена сама по себе и не может быть выбрана и намечена для изолированного исследования... Надо понять дух народа, из которого все в государстве вытекает; он развивается сам по себе и в его развитии можно различать определенные периоды, для каждого из которых необходима определенная конституция, не являющаяся делом выбора, но соответствующая духу времени... Второе и дальнейшее—это то, что не только конституция определяется духом народа, но что и сам этот дух народа есть звено в ходе развития мирового духа, в котором выступают отдельные конституции» [1]).

Словом, диалектический идеализм рассматривал вселенную как органическую целостность, *«развивающуюся из своего собственного понятия».* Познание этой целостности, раскрытие процесса ее развития—такова была задача, которую ставила себе философия. Благородная, величественная, достойная удивления задача! Философия, ставящая себе ее, никому не могла показаться «серой» или «мертвящей». Совсем наоборот. Она восхищала всех полнотой своей жизни, непреодолимой силой всего движения, красотой своих сверкающих красок. И тем не менее, благородная попытка идеалистической, диалектической философии осталась неосуществимой; она не осуществила и не могла ее осуществить. Оказав человеческому духу неоценимые услуги, немецкий идеализм пришел в упадок как бы затем, чтобы дать доказательство в пользу своей теории и показать на своем примере, что *«все конечное само себя устраняет и переходит в свою противоположность».* Спустя десять лет после смерти Гегеля, *материализм* снова появился на арене философского развития и до настоящего времени не перестает одерживать победы над своими старыми противниками.

Что такое *понятие,* абсолютная идея, мировой дух, о котором беспрестанно говорила немецкая умозрительная философия? Есть ли средство для познания этого таинственного существа, о котором думали, что оно все приводит в движение и оживляет?

Да! Одно такое средство и очень простое есть. Надо только присмотреться к нему более внимательно. Стоит только это сделать, и тотчас совершится одно из замечательнейших превращений. Эта *абсолютная идея,* столь непреодолимая в своем движении, столь сочная и плодотворная, мать всего того, что было, есть и будет в грядущие столетия, сразу бледнеет, делается неподвижной, оказывается *чистой абстракцией* и, отнюдь сама ничего не об'ясняя, смиренно просит какого-нибудь об'яснения самой себя. Sic transit gloria... ideae.

Абсолютная идея со всеми своими имманентными законами только *персонификация нашего процесса мышления.* Кто апеллирует для об'яс-

---

[1]) Впрочем, вместо того чтобы читать книгу Гольбаха, немецкий читатель может перелистать „Leben Iesu" von H. E. G. Paulus (Heidelberg 1828). Здесь мы имеем ту же самую точку зрения. Только немецкий просветитель изощряется над тем, чтобы прославить то, с чем страстно боролся французский философ. Паулус усматривает чудо доброты и мудрости в той самой личности, которая производила на Гольбаха впечатление невежественного и распутного бездельника.

[2]) Encyclopädie, § 13.

[1]) Philosophie der Geschichte, S. 50—51.

нения явлений природы или социальной эволюции к этой идее, тот оставляет реальную почву действительности и вступает в *царство теней*. Именно это и случилось с немецкими идеалистами.

В книге, появившейся в 1845 году во Франкфурте-на-Майне и написанной двумя людьми, имя которых прославилось во второй половине XIX столетия, мы находим замечательное разоблачение *«тайны умозрительных построений»*.

«Когда я, на основании знакомства с действительно существующими яблоками, грушами, земляникой и миндалем, вырабатываю в себе представление *«плод»*, когда я затем иду дальше и воображаю, что мое абстрактное (отвлеченное) представление «плод», полученное на основании действительных плодов, существует вне меня и даже составляет истинную сущность груш, яблок и т. д., то, выражаясь языком умозрительной философии, я об'являю «плод» «субстанцией» груш, яблок, миндаля и т. д. Я говорю: для груши несущественно, что она является в виде груши, для яблока несущественно быть яблоком. Существенным в этих предметах является не их действительное, чувственно воспринимаемое, бытие, но мною из них отвлеченная и приписанная им сущность, сущность моего представления—«плод». И я об'являю яблоки, груши, миндаль и т. д. простыми формами существования, модусами «плода». Правда, мой конечный разум, опирающийся на внешние чувства, отличает яблоко от груши и грушу от миндаля, но мой спекулятивный разум об'являет эти чувственные различия несущественными и безразличными. Он видит в яблоке то же, что и в груше, и в груше то же, что и в миндале, а именно: «плод». Различные действительные плоды имеют значение скорее как кажущиеся плоды, истинной сущностью, субстанцией которых является «плод» [1]).

Но немецкая умозрительная философия не стояла, в сущности, на точке зрения субстанции. «Абсолютная субстанция,—говорит Гегель,—есть истина, но она еще не вся истина; одна должна быть понята, как действенная, живая сама по себе, и именно поэтому определяется, как дух». Посмотрим же, как достигается эта высшая и более истинная точка зрения.

«Если яблоко, груша, миндаль и земляника в действительности не что иное, как «субстанция», «плод», то спрашивается, почему же «плод» представляется мне то в виде яблока, то в виде груши, то в виде миндаля и откуда получается эта видимость *многообразия*, столь явно противоречащая моему умозрительному представлению об *единстве*, *«субстанции»*, *«плоде»*? Это происходит оттого, отвечает умозрительный философ, что *«плод»* есть не мертвая, безразличная, неподвижная, но живая, сама из себя развивающаяся, подвижная сущность. Разнообразие действительных грешных плодов существует не только для моего чувственного рассудка, но и для самого «плода», для умозрительного разума. Различные грешные плоды—это различные проявления жизни *«единого плода»*, это кристаллизации, производимые самим *«плодом»*. Так, например, в яблоке «плод» проявляет свое яблоковидное, в груше свое грушевидное бытие. Поэтому, нельзя говорить, как говорят с точки зрения субстанции: груша есть *«плод»*, яблоко, миндаль есть плод, но правильнее сказать: «плод полагает себя в виде груши, в виде яблока, в виде миндаля: различия, отделяющие друг от друга яблоко, грушу и миндаль, это лишь саморазличения *«плода»*, превращающие отдельные плоды в различающиеся между собой звенья в процессе жизни «плода»... Мы видим, что если христианская религия знает только *одно* воплощение бога, то умозрительная философия знает столько же воплощений, сколько существует вещей, как она в каждом плоде видит воплощение субстанции, абсолютного плода. Поэтому, главный интерес для умозрительного философа заключается в том, чтобы создавать *существование* действительных грешных плодов и с таинственным видом говорить, что существуют яблоки, груши, миндаль и изюм... Понятно, что умозрительный философ может заниматься этим беспрерывным творчеством, только изображая всем известные, поддающиеся действительному созерцанию свойства яблока, груш и т. д., как *найденные* им определения и называя действительными вещами то, что может создать только абстрактный разум, а именно, абстрактные формулы разума; наконец, об'являя свою *собственную* деятельность, при помощи которой он *переходит* от представления о яблоке к представлению о груше, *самостоятельной деятельностью абсолютного суб'екта, «плода»* [1]).

Эта материалистическая критика идеализма столь же резка, как и справедлива. «Абсолютная идея», «дух» немецкой умозрительной философии был только абстракцией. Но абстракция, о которой думают, что она в конечном итоге разрешает глубочайшие проблемы науки, может быть только вредна для прогресса последней. И если мыслители, апеллировавшие к этой абстракции, оказали большие услуги человеческой мысли, то они сделали это не *благодаря*, а *несмотря* на абстрак-

[1]) Die heilige Familie, oder: Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. M. 1845, S. 79.

[1]) Die heilige Familie, pp. 80—84.

цию, поскольку она им не помешала изучить действительное движение вещей. Так в «Натурфилософии» Шеллинга можно найти весьма интересные замечания. Шеллинг обладал большими познаниями в области естественных наук. Но для него «*материальная вселенная*» только «*раскрытый мир идей*». Он, может быть, не вступал в противоречие с тобой, утверждая, что «магнетизм» есть всеобщий акт одухотворения, внедрения «Единого во Множество, Понятия в Различие» и что «то самое преображение суб'ективного в об'ективное, которое в идеальном... есть самосознание, здесь появляется выраженным в бытии». Но подвигает ли нас это хоть на один шаг в познании явлений магнетизма или в понимании его природы? Мы не только не подвинулись вперед, но подвергаемся опасности отрицания действительных фактов в угоду теории, которая может казаться нам более или менее остроумной, но во всяком случае, совершенно произвольной.

То же самое можно сказать и об истории человечества. Сэр Александр Грант сказал, что «заимствование из «Истории философии» Гегеля равносильно заимствованию в области поэзии у Шекспира, т.-е. является почти неизбежным». В некоторых отношениях изучение философии истории Гегеля, как и его эстетики, его философии права и его логики, является и в настоящее время необходимым. Но не его идеалистическая точка зрения придает ценность этим произведениям. Напротив, эта точка зрения совершенно *бесплодна* и *плодотворна* только по части *порождения путаницы*. Так, например, Гегель с остроумием, могущим сделать честь специалисту, описывает влияние географической среды на историческое развитие человеческих обществ. Но разве ему удается что-нибудь об'яснить, когда он говорит, что «определенный дух народа, так как он действителен и его свобода существует от природы, благодаря последней, имеет особый географический и климатический отпечаток». Или—обращаясь к примеру, которым он сам пользуется—разве он приближает нас хоть на шаг к пониманию истории Спарты, говоря нам, что нравы этой страны, как и ее конституция, были только моментами в эволюции понятия. Конечно, верно, что точка зрения «французских философов», против которых он приводит этот пример (точка зрения взаимодействия, оказывавшаяся непреодолимой границей самых удачных их исследований), совершенно недостаточна. Но недостаточно еще отказаться от этой точки зрения; необходимо также показать, в какой мере *понятие* может быть скрытой пружиной социального движения. И Гегель не только не смог никогда ответить на этот естественный вопрос, но, кажется, что он сам

очень мало удовлетворялся светом, который это понятие якобы проливало на историю человечества. Он чувствует необходимость стать на твердую почву и внимательно изучить *социальные отношения*. И вот он кончает тем, что категорически заявляет нам, что «*Лакедемон пал... главным образом, вследствие неравенства имуществ*». Это верно, но за этой истиной не скрывается и капли *абсолютного идеализма* [1]).

Представьте себе, что кто-нибудь с поразительной ясностью об'ясняет нам механизм движений животных. Затем с не менее удивительной серьезностью он прибавляет, что важнейшая скрытая причина всех этих движений заключатся в *тени*, которую отбрасывают движущие тела. Этот человек—«*абсолютный*» идеалист. Может быть, в течение некоторого времени мы будем держаться взгляда этого идеалиста; но, надеюсь, что в конце концов мы усвоим *науку механики* и скажем: «*Прощай навек*» его «*философии механики*».

Так, по крайней мере, поступили различные ученики Гегеля. Они прекрасно умели оценить преимущества метода великого мыслителя, но они стали на *материалистическую точку зрения*. Вышеприведенных цитат из «*Святого семейства*» достаточно, чтобы показать, как определенна и беспощадна была их критика идеалистической умозрительной философии.

Диалектический метод—это самая характерная черта современного материализма; в этом его существенное отличие от старого материализма, метафизического, XVIII столетия. Можно, поэтому, судить о глубине взглядов и серьезности историков литературы и философии, которые не сумели заметить этого различия. Покойный *Ланге* делит свою «*историю материализма*» на две части: на материализм *до и после* Канта.

Для всякого человека, не ослепленного духом школы или рутиной, естественно напрашивается другое деление: материализм после *Гегеля* стал совсем не тем, чем он был *до* него. Но разве можно было ожидать другого? Для суждения о влиянии идеализма XIX столетия на развитие материализма надо прежде всего уяснить себе, чем последний стал в наши дни. А именно этого Ланге никогда не делал. Хотя в своей книге он говорит обо всем и обо всех, даже о ничтожествах, вроде *Генриха*

[1]) За другими примерами подобного же рода мы отсылаем читателя к нашей статье: „Zu Hegel's sechzigstem Todestag". „Neue Zeit", 1891—1892, №№ 7, 8, 9. (По-русски появилась в сборнике статей Плеханова: „Критика наших критиков". См. Сочинения, том VII).

Чольбе, но он ни одним словом не упоминает о диалектическом материализме. Ученый историк материализма даже и не подозревал, что в его время были материалисты, замечательные в совершенно другом отношений, чем господа Фогт, Молешотт и компания [1]).

Легкость, с какой диалектический материализм победил идеализм, должна казаться непонятной всякому, кто не имеет ясного понимания основного вопроса, что отделяет материалистов от идеалистов. Исходя из *дуалистических* предрассудков, обыкновенно представляют себе дело так, что в человеке есть *две совершенно различные субстанции: тело, материя*, с одной стороны, *душа, дух*—с другой. Не зная, часто даже не задаваясь вопросом, как одна из этих субстанций влияет на другую, в то же время с апломбом утверждают, что было бы «*односторонностью*» об'яснять явления при помощи одной из этих обеих субстанций. Такие мыслители с большим самодовольством провозглашают свое мнимое превосходство над обеими крайностями и гордо заявляют, что они *не* идеалисты и *не* материалисты. Но как ни почтенен по своему возрасту этот способ рассмотрения философских вопросов, он, в сущности, достоин только филистера. Философия никогда не могла удовлетвориться подобной «многосторонностью»; напротив того, она пыталась освободиться от столь дорогого *эклектическим* умам *дуализма*. Самые выдающиеся философские системы всегда были *монистичны*, то-есть для них *дух* и *материя* были только двумя классами явлений, причина которых одна и нераздельно та же. Мы уже видели, что для французских материалистов «*способность ощущения*» была *одним из свойств материи*. Для Гегеля природа была «*инобытием*» абсолютной идеи. Это «*инобытие*» есть, до известной степени, грехопадение идеи; природа создана духом, она существует только в силу его благости. Но это мнимое грехопадение нисколько не исключает субстанционального тождества природы и духа; совершенно напротив, оно *предполагает* такое тождество. Абсолютный дух Гегеля не есть *ограниченный* дух философии *ограниченных умов*. Гегель прекрасно умел высмеивать тех, кто в материи и духе видел две различные субстанции, «столь же непроницаемые взаимно, как всякая материя по отношению к другой и проникающие в поры друг друга в своем взаимном небытии, подобно Эпикуру, отведшему богам пребывание в порах космоса, но вполне последовательно не предоставившему им никакого общения с миром». Несмотря на свое враждебное отношение к материализму, Гегель ценил в нем его *монистическую тенденцию* [1]). Но поскольку мы становимся на эту *монистическую* точку зрения, сам опыт должен решить, какая из двух теорий: *идеализм* или *материализм* лучше об'ясняет явления, с которыми мы встречаемся при изучении природы и человеческих обществ. И не трудно убедиться, что даже в области *психологии*, науки, занимающейся фактами, которые могут быть названы преимущественно явлениями духа, мы работаем с большим успехом тогда, когда принимаем в качестве *первичного* момента природу, а проявления духа рассматриваем в качестве необходимых следствий движения материи. «В наши дни,—говорит *агностик* Гексли,—ни один человек, понимающий дело и знающий факты, не может сомневаться в том, что принципы психологии содержатся в физиологии нервной системы. То, что называется духовными проявлениями, есть сумма мозговых функций и материальные элементы сознания суть продукты деятельности мозга. Может быть, Кабанис не ловко и не верно выразился, говоря, что мозг выделяет мысли также, как печень выделяет желчь, но, тем не менее, взгляд, выражающий эту часто подвергавшуюся осмеиванию формулу, гораздо более соответствует фактам, чем популярное представление о духе, как метафизическом единстве, имеющем, конечно, местопребывание в голове, но столь же независимом от мозга, как телефонист независим от аппарата, на котором он работает» [2]). В области социальных наук, понимаемых в широком смысле слова, идеализм, как мы уже указы-

[1]) Вообще в этом отношении Ланге следовал взглядам и обычаям всех ученых писателей „*хорошего общества*“. В свою очередь *Геттнер* много раз сравнивает учение *Дидро* с учением *современных материалистов*. Но кто же является для него представителем современных материалистов? Молешотт. Геттнер столь мало знает о современном состоянии материализма, что думает сказать нечто глубокое, говоря: „в учении о нравственности материализм до сих пор не поднялся над этими жалкими попытками (т.-е. попытками материалистов XVIII столетия). Если материализм хочет представить доказательство своей жизнеспособности, то в разработке учения о нравственности должна состоять его ближайшая и важнейшая задача“ (Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 2 Theil, Braunschweig 1881, S. 402). Поздно вспомнили, почтеннейший!

[1]) „И все-таки надо признать за материализмом полное энтузиазма стремление выйти за пределы двух, имеющих одинаково самостоятельное субстанциальное существование, миров, и принимаемого за истину дуализма, и уничтожить разорванность первоначального единства“. „Encyclopädie“, III Teil, § 389 и добавление. Заметим мимоходом, что Гегель в своей „Geschichte der Philosophie“ в нескольких словах дал более правильную оценку французского материализма и таких людей, как Гельвеций, чем какую дают профессиональные историки материализма.

[2]) Hume, sa vie, sa philosophie. Trad. de l'anglais par Gabriel Compayré. Paris 1880, p. 108. Правильно было сказано, что агностицизм, несмотря ни на что, есть попросту трусливый материализм, старающийся соблюсти хороший тон.

вали, неоднократно приходил к сознанию своей неспособности и прибегал к чисто материалистическому об'яснению исторических фактов.

Подчеркнем еще раз, что великой философской революции, имевшей место в Германии в 5-м десятилетии XIX века, сильно помог в основе своей *монистический* характер немецкого идеализма. Роберт Флинт говорит: «Гегелианство, несмотря на то, что оно является самой разработанной из всех идеалистических систем, само по себе представляет очень слабое препятствие для материализма». Это совершенно верно; только Флинт должен был сказать «вследствие того», вместо «несмотря на то».

Тот же самый Флинт прав, продолжая: «конечно, последняя (система Гегеля—*Г. П.*) выдвигает дух на первое место по сравнению с материей и рассматривает материю, как стадию процесса развития духа; но так как дух, занимающий первое место по сравнению с материей, есть бессознательный дух, который не есть ни суб'ект, ни об'ект, и потому не действительный дух, даже не призрак или фантасмагория духа, то *материя все-таки является первичной реальностью*, первичным действительным существованием, и сила материи, ее тенденция возвышаться над самой собой является корнем и основой суб'ективного, об'ективного и *абсолютного духа*» [1]). Легко понять, насколько эта *неизбежная* для идеализма непоследовательность облегчила философскую революцию, о которой мы здесь говорим. Эта непоследовательность в особенности дает себя чувствовать в *философии истории*. «Гегель повинен в двоякого рода половинчатости: во-первых, в том, что он об'являет философию бытием абсолютного духа и вместе с тем не решается признать *абсолютным духом действительно философствующего индивидуума*, и во-вторых, в том, что у него абсолютный дух, как таковой, только повидимому творит историю. Но так как абсолютный дух только post festum и только в лице философа сознает себя творческим мировым духом, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, в мнении и представлении философа, т.-е. только в умозрительном воображении». Эти строки исходят от родоначальника современного диалектического материализма, *Карла Маркса* [2]).

Значение произведенной этим гениальным человеком философской революции, он сам выразил в немногих словах: «Мой диалектический

[1]) Philosophy of History in France and Germany. Edinburgh and London 1874, S. 503.

[2]) Die heilige Familie, S. 127.

метод не только в корне отличен от гелелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он, под названием идеи, превращает даже в самостоятельный суб'ект, есть демиург (творец) действительности, представляющий лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» [1]).

Прежде чем изложить результаты, к которым пришел Маркс, при помощи этого метода, мы сделаем беглый обзор тенденций, обозначившихся в *эпоху реставрации* во французской исторической науке.

Французские «философы» были убеждены в том, что общественное мнение правит миром. «Когда они вспоминали, что согласно их собственной сенсуалистической теории человек со всеми своими мнениями является продуктом социальной среды, они уверяли, что «все зависит от законодательства», полагая, что этот простой, но поучительный ответ устраняет вопрос. Далее «законодательство» отожествлялось для них с государственным правом, с «правительством» каждой данной страны. В первые десятилетия XIX столетия от этой точки зрения все более стали отказываться. Стали задаваться вопросом, не будет ли правильнее искать корней «*политических учреждений* в *гражданском праве*» [2]). И на этот вопрос давался утвердительный ответ.

«Большая часть писателей, ученых, историков и публицистов,—говорит Гизо,—старалась об'яснить данное состояние общества, степень или род его цивилизации политическими учреждениями этого общества. Было бы благоразумнее начинать с изучения самого общества, для того,

[1]) Das Kapital, I Band, dritte Auflage, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XIX. Рус. пер., под ред. В. Базарова и И. Степанова, переработанный И. Степановым. Москва 1920, стр. 4.

[2]) После событий конца XVIII и начала XIX века, было уже не так легко думать, что „общественное мнение управляет миром": эти события не один раз обнаружили бессилие общественного мнения. „Столько событий, разрешенных силой, столько преступлений, оправданных успехом, столько добродетелей, заклейменных порицанием, столько несчастья, поруганного властью, столько осмеянных благородных чувств, столько подлых расчетов, философски истолкованных,—все это убило надежды даже тех людей, которые больше всего верили в силу разума, Так писала г-жа Сталь в 8 г. (De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales, tome I., pg. IV, Introduction). Впрочем, все утописты эпохи реставрации и Луи Филиппа были убеждены в том, что общественное мнение правит миром. Это был основной принцип их истории философии. Но мы не можем здесь заниматься психологией утопистов.

чтобы понять и узнать его политические учреждения. Прежде чем стать причиной учреждения являются следствием; общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием; и, вместо того, чтобы о состоянии народа судить по формам его правительства, надо прежде всего исследовать состояние народа, чтобы судить, каково могло быть его правительство... Общество, его состав, образ жизни отдельных лиц, в зависимости от их социального положения, отношения различных классов лиц, словом, *гражданский быт людей*—таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего знать, как жили народы, и публициста, желающего знать, как они управлялись» [1]).

Здесь налицо уже полный переворот в исторических взглядах «философов». Но Гизо идет еще дальше в анализе «состава общества». Согласно ему, у всех *современных народов* гражданский быт тесно связан с поземельными отношениями, а потому изучение их поземельных отношений должно предшествовать изучению их гражданского быта. «Чтобы понять политические учреждения, надо изучить различные слои, существующие в обществе, и их взаимоотношения; чтобы понять эти различные общественные слои, надо знать природу поземельных отношений» [2]).

С этой точки зрения Гизо изучает историю Франции при *Меровингах* и *Каролингах*. В своей истории английской революции он делает новый шаг вперед, изображая это событие, как эпизод борьбы классов в современном обществе. Уже не «*поземельные отношения*», но *имущественные отношения вообще* являются теперь для него основой политического движения.

Огюстен Тьерри пришел к подобным же взглядам. В своих работах по истории Англии и Франции, скрытой причиной политических событий он считает развитие общества. Он весьма далек от мысли, что общественное мнение правит миром. Для него общественное мнение только более или менее адэкватное выражение социальных интересов. Вот один пример того, как он понимал борьбу английского парламента с Карлом I. «Всякий тот, чьи предки принадлежали к числу завоевателей, покидал свой замок и ехал в королевский лагерь, где и занимал положение, соответствующее его званию. Жители городов толпами шли в противоположный лагерь... Тунеядцы, люди, стремящиеся только к наслаждению без труда, к какой бы касте они ни принадлежали, шли в ряды королевских войск, чтобы защищать там свои собственные интересы; и в то же самое время семьи из класса прежних завоевателей, которые занимались промышленностью, примкнули к партии общин. Война как с той, так и с другой стороны велась за эти положительные интересы. Все остальное было только видимостью или предлогом. Люди, отстаивавшие дело *подданных,* были по большей части *пресвитерианами,* т.-е. они не хотели никакого подчинения даже в религии. Те, которые примыкали к противной партии, принадлежали к англиканскому или католическому исповеданию; это потому, что даже в религиозной области они стремились к власти и к обложению людей налогами» [1]).

[1]) Essais sur l'histoire de France, 10 edition. Paris 1860, p 73—74. Первое изд. этих „опытов" появилось в 1822 году.

[2]) Ibid., p. 75—76.

Это довольно ясно, *но кажется, пожалуй, более ясным, чем это есть в действительности.* В самом деле, политические революции являются следствием борьбы классов, борющихся за свои положительные *экономические* интересы. Но какова причина, придающая экономическим интересам данного класса ту или иную форму? Какова причина, порождающая в обществе классы? Огюстен Тьерри говорит, правда, о «*промышленности*», но это понятие остается у него туманным и, чтобы выйти из затруднения, он вспоминает о нашествии, о завоевании Англии норманнами. Итак, классы, борьба которых вызвала революцию, обязаны своим происхождением завоеванию». «*Все это пошло со времен завоевания,*—говорит он, — подо всем этим лежит завоевание». Но что такое завоевание? Не возвращает ли оно нас опять к деятельности «*правительства*», для которой мы старались найти об'яснение? И даже если оставить это в стороне, самый факт завоевания никогда не сможет об'яснить *социальных последствий* этого завоевания. До завоевания Галлии варварами, она уже была завоевана римлянами. Но социальные последствия обоих этих завоеваний были совершенно различны. Где причина этого? Без сомнения, галлы в эпоху Цезаря были в другом положении, чем галлы V столетия; и столь же несомненно, что римские завоеватели нисколько не были похожи на завоевателей — «варваров»—франков и бургундов. Но не об'ясняются ли все эти различия другими завоеваниями? Мы могли бы перечесть все *известные* и все *возможные* завоевания, продолжая оставаться в порочном кругу, мы

[1]) Oeuvres complètes de M. Augustin Thierry, VI tome, 10. ed. Paris 1866, p. 66. Цитируемая нами статья „Vues des révolutions d'Angleterre" была напечатана в 1817 г., т.-е. за несколько лет до появления „опытов" Гизо.

приходили бы всякий раз к неизбежному выводу, что в жизни народов есть нечто, некоторый икс, неизвестное, которому обязана своим происхождением, своим направлением и своими изменениями, «сила» самих народов и различных классов, существующих в их недрах. Короче говоря; ясно, что в основе «силы» лежит нечто, и вопрос сводится к определению природы этого неизвестного [1]).

Гизо движется в кругу тех же самых противоречий. Чему обязаны своим происхождением те *«отношения собственности»* у народов, о которых идет речь в «Опытах» Гизо? Действиям *завоевателей:* «После завоевания франки стали земледельцами... Абсолютная независимость их землевладения, как и их личности, была их правом; эта независимость имела единственную гарантию в силе собственника, употребляя свою силу для защиты, он думал, что пользуется своим правом» [2]).

Не менее характерно, что для Гизо гражданский быт людей *только* «у современных народов» был тесно связан «с поземельными отношениями».

Ни Минье, ни кто-либо другой из французских историков той эпохи (а французские историки этой эпохи принадлежали к различным школам), не сумели выпутаться из затруднения, перед которым останавливались Гизо и Огюстен Тьерри. Они уже прекрасно понимали, что причину развития общества следует искать в его экономических отношениях. Они уже знали, что в основе *политических движений,* лежат проникающие их *экономические интересы.* И после великой французской революции, этой эпической борьбы буржуазии с дворянством и духовенством [3]), трудно было бы не понимать этого. Но они были не

[1]) Огюстен Тьерри своими самыми ясными историческими взглядами обязан *Сен-Симону.* Сен-Симон очень много сделал для об'яснения исторического развития человечества. Но ему не удалось определить тот икс, о котором мы говорим в тексте. Для него *человеческая природа,* в сущности, представляет собой достаточную причину развития человечества. Он натолкнулся на тот же самый подводный камень, что и философы-материалисты XVIII столетия. Мы надеемся, заметим кстати, изложить взгляды Сен-Симона в специальном очерке.

[2]) Guizot, l. c., p. 81—83.

[3]) Либеральные французские историки эпохи реставрации часто говорили о *классовой борьбе* и, более того, *отзывались о ней с большим сочувствием.* Они неприходили даже в ужас от пролития крови. „Итак, я повторяю, война, т.-е. революция, была необходима", — восклицает Тьер в одном из примечаний к своей „Истории французской революции" (т. I, стр. 365, изд. 1834). „Бог дал людям

в состоянии об'яснить *происхождение* экономической структуры общества. И когда они говорили на эту тему, они обращались к завоеванию, возвращаясь к точке зрения XVIII столетия, так как завоеватель есть тот же «законодатель», но только приходящий извне.

Итак, Гегель, так сказать, против своей воли пришел к тому, что нашел разрешение загадки исторических судеб народов в их *социальном состоянии («в собственности»).* Французские историки эпохи реставрации со своей стороны, для об'яснения происхождения и развития различных форм *«правительства»,* намеренно обращались к «положительным *интересам»* и к экономическому состоянию. Но ни тем, ни другим, ни идеалистическим философам, ни позитивным историографам не удалось разрешить великой проблемы, неизбежно вставшей перед ними: отчего, в свою очередь, зависят *структура общества и отношения собственности?* И поскольку эта великая проблема оставалась неразрешенной, постольку исследования в области так называемых во Франции sciences morales et politiques оставались лишенными действительного научного основания, постольку этим мнимым наукам с полным правом можно было противопоставлять математику и естественные науки, как единственно «точные» науки, специально называемые sciences

Задача *диалектического материализма* была, таким образом, предначертана заранее. Философия, оказавшая в прошлые столетия огромные услуги *естествознанию,* должна была теперь освободить *социальную науку* из лабиринта ее противоречий. По выполнении этой задачи, философия сможет сказать: *«Я сделала свое дело, я могу уйти»,* так как в будущем *точная наука* должна сделать бесполезными *гипотезы философии.*

Статьи Маркса и Энгельса в *«Немецко-французских летописях»* (Париж 1844 г.); *«Святое семейство»* тех же авторов; *«Положение рабочего класса в Англии»* Энгельса; *«Нищета философии»* Маркса; *«Манифест Коммунистической партии»,* Маркса и Энгельса; *«Наемный труд и капитал»* Маркса—содержит уже прекрасно формулированные и ясно изложенные черты нового понимания истории. Но его систематисправедливость только ценой борьбы". Пока *буржуазия* еще не закончила своей борьбы с *аристократией,* теоретики буржуазии ничего не возражали против классовой борьбы. Появление на исторической сцене борющегося с буржуазией *пролетариата* очень изменило взгляды названных теоретиков. В настоящее время точка зрения „классовой борьбы кажется им слишком *„узкой"*. Времена меняются и мы вместе с ними.

ческое, хотя и краткое, изложение мы находим в книге Маркса «*К критике политической экономии*» (Берлин 1859 г.).

«В общественном производстве своей жизни люди наталкиваются на известные, необходимые, от их воли не зависящие отношения—отношения производства, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих отношений производства составляет экономическую структуру общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и вообще духовный процесс жизни. Не сознание человека определяет его бытие, но, наоборот, его общественное бытие определяет его сознание» [1]).

Что такое *отношения производства?* Это то, что на юридическом языке называется *отношениями собственности*, собственности, о которой говорил Гизо и Гегель. Теория Маркса, об'ясняя происхождение этих отношений, отвечает, таким образом, именно на тот вопрос, на который до него не могли ответить люди науки и философии.

Человек, со своими «*мнениями*» и «*образованием*», есть продукт социальной среды, как это прекрасно знали *французские материалисты XVIII столетия,* хотя они и забывали часто об этом. Историческое развитие «общественного мнения», как и вся история человечества, есть *закономерный процесс, как представляли* его себе *немецкие идеалисты* XIX столетия. Но этот процесс определяется не свойствами «*мирового духа*», как думали эти идеалисты, *а реальными условиями существования человека.* Формы «*правительства*», о которых так много говорили философы, коренятся в том, что *Гизо* коротко называл *обществом,* а *Гегель* гражданским обществом. Но развитие гражданского общества определяется *развитием производительных сил, находящихся в распоряжении людей.* Марксово понимание истории, которое невежды считают *узким* и *односторонним*, в действительности есть законный продукт векового развития исторических идей. Оно содержит их все, поскольку они имеют действительную ценность, и придает им более прочное основание, чем то, какое они имели в какой-либо период своего расцвета. Поэтому, оно, употребляя уже цитированное выражение Гегеля, самое *развитое, богатое* и *конкретное.*

Философы XVIII столетия постоянно говорили о «человеческой природе», об'ясняющей историю человечества и обнаруживающей свойства, которыми должно обладать «*совершенное законодательство*».

Эта мысль лежит в основе всех утопий: в своих идеальных построениях *совершенного законодательства* утописты исходили всегда из рассуждений о человеческой природе. «*Завоевание*» Огюстена Тьерри и Гизо равным образом возвращает нас к человеческой природе, т.-е. к более или менее успешно воображаемой, *более или менее произвольной* «природе» завоевателя [1]). Но если *человеческая природа является чем-то постоянным,* то явно нелепо хотеть с ее помощью об'яснить *исторические судьбы* человечества, по существу своему *изменчивые;* если она изменчива, то следует задать себе вопрос: *отчего* происходят эти изменения? Немецкие идеалисты, эти мастера логики, уже признавали, что человеческая природа представляет весьма неудачную фикцию. Они устанавливали скрытую пружину исторического движения *вне человека,* повинующегося, по их мнению, только непреодолимым побуждениям этой пружины. Но для них этой движущей силой был *мировой дух,* т.-е. *прошедшая через фильтр абстракции одна сторона человеческой природы.* Теория Маркса кладет конец всем этим фикциям, заблуждениям и противоречиям. *Воздействуя посредством своего труда на природу вне его, человек производит изменения в своей собственной природе.* Следовательно, человеческая природа, в свою очередь, имеет историю, и для того, чтобы понять эту историю, надо понять, как происходит воздействие человека *на природу вне его.*

Гельвеций сделал попытку об'яснить развитие человеческих обществ, основываясь на *физических потребностях людей.* Его попытка была обречена на неудачу, так как, собственно говоря, следует принимать во внимание не потребности человека, но *средства и пути* их удовлетворения.

---

[1]) Zur Kritik, Vorwort, S. V.

[1]) В своих вышеупомянутых опытах Гизо часто определенно ссылается на „*потребности человеческой природы*". Во второй главе своей книги „De la propriété", Тьер пытается доказать, что „наблюдение над человеческой природой есть истинный метод, которому надлежит следовать при изложении прав человека в обществе". Против подобного „метода" никто из „философов" XVIII столетия не мог бы найти возражений. Более того, коммунистические и социалистические утописты, с которыми боролся Тьер, точно так же ничего не могли бы возразить против него. В основе их рассуждений о социальной организации, всегда лежало то или иное понимание человеческой природы. В этом отношении точка зрения утопистов ни в чем не отличается от точки зрения их противников. Само собою понятно, что это не помешало им „выводить" иные права человека, чем, например, „выводил" Тьер.

У животного имеются такие же физические потребности, как и у человека. Но животные *не производят;* они просто *захватывают* предметы, производство которых, так сказать, предоставляется природе. При захвате этих предметов, они пользуются *своими органами:* зубами, языком, членами и т. д. Поэтому, приспособление животных к окружающей их естественной среде совершается посредством преобразования его органов, посредством изменений в его *анатомической структуре.* Не так просто дело происходит у животного, гордо называющего себя homo sapiens. «Человек противостоит веществу природы, как сила природы. Чтобы *присвоить вещество природы в известной форме, пригодной для его собственной жизни*, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы, руки и ноги, голову и пальцы». Он—*производитель* и употребляет в процессе производства *орудия.* «Предмет, которым рабочий овладевает непосредственно,—мы оставляем в стороне захват готовых средств существования, например, плодов, при чем только органы тела рабочего и служат средством труда,—есть не предмет труда, а средство труда. Итак, предмет, данный самой природой, становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего» [1]). Вследствие этого его борьба за существование существенно отличается от борьбы за существование других животных: производящее орудия животное (the toolmaking animal) приспособляется к окружающей его естественной среде, *изменяя свои искусственные органы.* По сравнению с этими изменениями, изменения его *анатомической структуры совершенно теряют свое значение.* Так, Дарвин говорит, что осевшие в Америке европейцы чрезвычайно быстро испытывают физические изменения. Но, по мнению самого Дарвина, эти изменения «*весьма незначительны:* они совершенно *ничтожны* по сравнению с бесчисленными изменениями, испытываемыми *искусственными органами* американцев». Итак, поскольку человек становится животным, производящим орудия, он вступает в новую фазу своего развития: его *зоологическое* развитие заканчивается и начинается его *исторический* жизненный путь.

Дарвин оспаривает тот взгляд, что не существует животных, пользующихся орудиями. Он приводит много примеров, доказывающих противоположное: в естественном состоянии шимпанзе пользуется камнем для раздробления плодов, имеющих твердую скорлупу; в Индии, ставшие ручными, слоны обламывают сучья деревьев и пользуются ими для того, чтобы отгонять мух. Все это может быть и совершенно верно. Но прежде всего не *следует забывать,* что *количественные* изменения превращаются в *качественные* различия. *Применение* орудий встречается у животных только *в зачатии.* Их влияние на образ жизни последних *бесконечно мало;* напротив того, употребление орудий оказывает *решающее* влияние на образ жизни человека. В этом смысле Маркс говорит, что «употребление и создание средств труда, хотя и свойственные в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда» [1]).

Ясно само собой, что человек употребляет не одни только механические средства труда. Но Маркс считает последние наиболее характерными для него. Они составляют то, что он называет *костной и мышечной системой производства.* Ее остатки имеют для оценки *погибших экономических общественных формаций* такое же значение, как и остатки костей для изучения исчезнувших видов животных. «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [2]). Историки и «социологи» до Маркса даже и не подозревали, каким драгоценным средством для важнейших открытий могла быть эта *технология ископаемых.* «Дарвин направил интерес на историю естественной технологии, т.-е. на образование растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и производства. Не заслуживает ли такого же внимания история образования производительных органов общественного человека, история этого материального базиса каждой особой общественной организации? И не легче ли было бы написать ее, так как, по выражению Вико, человеческая история тем отличается от естественной истории, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами» [3]).

Современные историки культуры охотно говорят о *каменном, бронзовом и железном веке.* Это разделение доисторической эпохи исходит из главного материала, служившего для производства оружия и утвари. Эти эпохи делятся на различные периоды: например, обтесанного и полированного камня. Следовательно, историки культуры не совсем закрывают глаза на технологию ископаемых. К сожалению, они обыкновенно довольствуются в этой области общими местами, могущими приводить

[1]) Das Kapital, dritte Auflage, S. 157.

[1]) Das Kapital, S. 158.
[2]) Ibid., S. 158.
[3]) Ibid., S. 374—375, Anm. 89.

к одним только общим местам. И они удаляются в эту область только благодаря отсутствию других данных, за отсутствием чего-либо лучшего. Но ее оставляют, как только в истории в собственном смысле находятся другие данные, которые кажутся более достойными человека и его разума. В этом отношении продолжают следовать по большей части примеру XVIII столетия, поступая так, как делал это Кондорсэ сто лет тому назад.

Свое знаменитое произведение „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" Кондорсэ начинает с описания развития производительных сил первобытного человека от грубейших искусств» до начала земледелия. Он даже идет настолько далеко, что заявляет, «что искусство делать оружие, приготовлять пищу, делать необходимые для этого приготовления инструменты, сохранять на некоторое время средства питания, делать из них запасы—было первой характерной чертой, которая стала отличать человеческое общество от обществ других животных пород». Вместе с тем, он прекрасно понимает, что столь важное «искусство», как земледелие, должно было иметь огромное влияние на *структуру общества*. Но уже «*третья эпоха*» истории человечества охватывает у него «*прогресс земледельческих народов до изобретения алфавита*»; четвертая обнимает прогресс человеческого духа в Греции до периода *разделения наук* в столетии Александра; пятая характеризуется *прогрессом наук* и т. д. Сам того не замечая, Кондорсэ совершенно изменяет свой принцип деления, и сразу обнаруживается, что вначале он только потому говорил о развитии производительных сил, что не мог иначе. Точно так же обнаруживается, что «прогресс», достигнутый в области производства и материальной жизни людей вообще, является для него лишь *мерилом* прогресса духа, которому он обязан всем, ничего подобного не делая для него.

Для Кондорсэ средство производства были *следствием*, а духовные способности человека, его дух—*причиной*. И так как, будучи метафизиком, он оставался слепым к диалектике, имманетной для всякого процесса, как в природе, так и в обществе, в силу которой всякая *причина* есть только *причина*, после того, как она была следствием, и всякое *следствие*, в свою очередь, становится *причиной;* так как он замечал существование этой диалектики только в тех случаях, когда она проявлялась в специальной форме отношений взаимодействия, то естественно, что он предпочитал брать быка за рога и обращаться, поскольку он мог и поскольку он не был вынужден поступать иначе, непосредственно к причине. Человеческий дух был для него великим двигателем исторического развития. Этому духу Кондорсэ, подобно всем «*философам*», приписывал «естественную тенденцию к *прогрессу*». Это, конечно, очень поверхностная точка зрения, но будем справедливы: разве современные историки культуры ушли от точки зрения Кондорсэ? [1]).

Ясно, как день, что применение орудий, как бы они ни были совершенны, предполагает огромное развитие умственных способностей. Много воды утекло, прежде чем наши обезьяно-человеческие предки достигли такой степени развития «*духа*». Каким образом они достигли этого? Об этом нам следует спрашивать не историю, но зоологию. Дарвин дал ответ за зоологию. По крайней мере, он показал, как зоологическая эволюция человека *могла* привести его к интересующему нас пункту. Правда, обезьяно-человеческий «дух» в гипотезе Дарвина играет довольно пассивную роль, так как в этой гипотезе речь идет не о его якобы естественной тенденции к прогрессу, поскольку последний осуществляется благодаря стечению обстоятельств, природа которых в очень малой степени возвышена. Так, по Дарвину, «человек никогда не достиг бы своего господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, обладающих удивительным свойством послушно повиноваться его воле» [2]). Это утверждал еще Гельвеций; прогресс конечностей он считал—horribile dictu—причиной прогресса мозга и, что еще хуже, прогресс конечностей приписывался им не обезьяно-человеческому духу, но влиянию окружающей естественной среды.

Как бы там ни было, но зоология передает истории homo уже обладающим способностями изобретать и употреблять наиболее примитивные орудия. Поэтому, на долю истории выпадает только *исследование* развития искусственных органов и обнаружение их влия-

---

[1]) Впрочем, экономисты не уступают в этом отношении историкам культуры. Примером может служить то, что говорит о прогрессе, достигнутом производительностью труда, Мишель Шевалье. „Производительная сила человека непрерывно развивается на протяжении последовательных эпох цивилизации. Это развитие представляет собой одну из многочисленных и наиболее привлекательных форм, какие принимает прогресс общества" (Weltausstellung von 1867. Berichte der internationalen Jury: Einleitung von Michel Chevalier, S. 21—22). Итак, человечество движется вперед благодаря *прогрессу*, метафизическому существу, которое среди других своих многочисленных форм принимает форму развития производительных сил. Это все та же старая история идеалистического олицетворения процессов мысли, продуктов абстракции; та же история о тенях, бросаемых движущимися телами, которые должны об'яснить нам тайны их движений.

[2]) The descent of man etc., pt. I., chap. II.

ния на развитие духа, как это сделала зоология по отношению к *естественным органам*. Если развитие последних совершалось под влиянием окружающей естественной среды, то нетрудно понять, что то же самое имело место по отношению и к *искусственным органам*.

Жители страны, не имеющей металлов, не могли изобретать орудий, превосходящих каменные орудия. Чтобы человек мог приручить лошадь, рогатый скот, овцу и т. д., т.-е. животных, игравших очень заметную роль в развитии его производительных сил, он должен был жить в странах, в которых эти животные жили, вернее, их зоологические предки жили в диком состоянии. Искусство мореплавания возникло, конечно, не в *степях* и т. д. Следовательно, окружающая естественная среда, *географическая среда*, ее *бедность* или *богатство имели* бесспорное влияние на развитие промышленности. Но, сверх того, характер географической среды играл в истории культуры еще другую, гораздо более замечательную роль. «Не абсолютное плодородие почвы, — говорит Маркс,—а ее дифференцированность, разнородность ее естественных продуктов составляет естественную основу общественного разделения труда, при чем смена тех естественных условий, в которых приходится вести свое хозяйство человеку, способствует умножению его собственных потребностей, способностей, средств и способов труда. Необходимость общественно контролировать какую-либо силу природы в интересах хозяйства, необходимость в широком масштабе использовать ее или сдерживать ее разрушительные действия при помощи сооружений, возведенных рукой человека, играет решающую роль в истории промышленности. Примером может послужить регулирование воды в Египте, Ломбардии, Голландии и т. д., или в Индии, Персии и т. д., где орошение искусственными каналами не только доставляет почве необходимую для растений воду, но в то же время приносит вместе с илом минеральное удобрение с гор» [1]).

Итак, человек из окружающей естественной среды получает материал для создания себе искусственных органов, при помощи которых он борется с природой. Характер окружающей естественной среды определяет характер его производительной деятельности, характер его *средств производства*. Но *средства производства столь же неизбежно определяют взаимные отношения людей в процессе производства*, как вооружение армии определяет всю ее организацию, все взаимные отношения людей, из которых она состоит. Но взаимоотношения людей в общественном процессе производства с своей стороны определяют всю структуру общества. Поэтому, влияние естественной среды на эту структуру бесспорно. *Характер естественной среды определяет характер социальной среды.*

[1]) Das Kapital, S. 525, 526. „Поэтому в то время, как тропические континенты имеют за себя богатство природы, умеренные континенты более всего благоприятны для развития человека". „Géographie physique comparée considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité par Arnold Guyot, Paris 1888, p. 256.

Один пример: «Необходимость вычислять периоды разлива Нила создало египетскую астрономию, а вместе с тем, и господство касты жрецов, как руководителей сельского хозяйства» [1]).

Но это только одна сторона дела. Чтобы не притти к совершенно неверным выводам, надо одновременно принять во внимание и другую.

Отношения производства являются *следствием*, производительные силы—*причиной*. Но следствие, в свою очередь, становится причиной, отношения производства, становятся новым источником развития производительных сил. Это приводит к двойному результату.

1. Взаимное влияние отношений производства и производительных сил является причиной социального движения, имеющего свою логику и независимо от естественной среды законы.

Пример: частная собственность в первоначальной фазе своего развития всегда является плодом труда самого собственника, как это прекрасно можно наблюдать в русской деревне. Но наступает, по необходимости, время, когда собственность принимает характер, противоположный тому, какой она имела раньше; она предполагает труд другого, она становится *капиталистической* частной собственностью, как это равным образом можно ежедневно наблюдать в русской деревне. Это явление представляет собой следствие имманентных законов эволюции частной собственности. Все, что в состоянии сделать в этом отношении *естественная среда*, состоит в *ускорении* этого развития посредством *благоприятных условий для развития производительных сил.*

2. Так как социальная эволюция имеет своеобразную логику, независимую от какого бы то ни было непосредственного влияния естественной среды, то может случиться, что один и тот же народ, живя в одной и той же стране, и сохраняя почти без изменения свои физические свойства, в различные эпохи своей истории, будет обладать со-

[1]) Das Kapital, S. 525. В Азии, как и в Египте, „цивилизация развивается в легко поддающихся обработке равнинах с наносной почвой и равным образом она тяготеет к большим рекам". Guyot, l. c., p. 277. Vgl. Metschnikoff, La civilisation et les grands fleuves historiques, Paris 1889. Ср. Мечников. „Цивилизация и великие исторические реки". Париж 1889.

циальными и политическими учреждениями, очень мало похожими и даже совершенно противоположными друг другу. Из этого пытались сделать тот вывод, что географическая среда не оказывает влияния на историю человечества. Но это совершенно неверный вывод [1]). Народы, жившие в Англии в эпоху *Цезаря*, испытывали на себе влияние той же самой географической среды, как и англичане эпохи *Кромвеля*. Но современники Кромвеля обладали гораздо большими могущественными производительными силами, чем народности времен Цезаря. Географическая среда оказывала на них уже не то влияние, так как они сами совершенно иначе воздействовали на естественную среду. Производительные силы Англии XVII столетия были плодом ее истории; а в этой истории географическая среда никогда не переставала *оказывать влияние, хотя и очень различным образом, на экономическое развитие страны.*

Взаимоотношение между общественным человеком и географической средой *чрезвычайно изменчиво.* Оно изменяется с каждым новым шагом, достигнутым развитием производительных сил человека. Вследствие этого влияние географической среды на общественного человека приводит *к различным результатам в различные фазисы развития этих сил.* Но в изменении взаимоотношений между человеком и местом его жительства нет ничего *случайного:* они в своей последовательности составляют *закономерный процесс.* Чтобы уяснить себе этот процесс, надо прежде всего вспомнить, что естественная среда составляет *важный фактор в историческом развитии человечества, не благодаря своему влиянию на человеческую природу, но благодаря своему влиянию на развитие производительных сил.*

«Температура этой области (дело идет об умеренном поясе Азии— *Г. П.*), принимая во внимание характер климата, не испытывающего очень больших колебаний, в зависимости от времени года, очень приближается к температуре весны. Но в подобной стране люди не могут быть энергичными и жизнеспособными, не могут выдерживать напряженного труда и усилий... Если азиаты робки, отличаются отсутствием мужества, мало воинственны и обладают более кротким характером, чем европейцы, то главную причину этого следует искать в характере кли-

[1]) Вольтер тоже поверхностным образом отрицал влияние географической среды на человеческие общества, на котором настаивал Монтескье. Мы видели, что Гольбах, запутавшись в противоречиях, благодаря своему метафизическому методу, то отвергал, то признавал это влияние. Вообще путаница, которую вносили метафизики всех направлений в изучение этого вопроса, без сомнения, является одной из самых замечательных иллюстраций слабых сторон этого метода.

мата. Не испытывая крупных изменений температур, времена года в Азии почти не отличаются друг от друга, и переход от жары к холоду там почти не заметен. В подобной температуре душа не испытывает тех живых потрясений, а тело их внезапных перемен, которые естественно придают человеку более непреклонный и сильный характер, чем когда он живет при всегда одинаковой температуре; ибо быстрые переходы от одной крайности к другой пробуждают дух человека, вырывая его из пассивного и беззаботного состояния».

Эти строки написаны очень давно, ибо они принадлежат *Гиппократу* [1]). Но даже в настоящее время есть не мало писателей, не идущих дальше его в своей оценке влияния географической среды на человечество; каково местожительство, такова и раса, мораль, наука, философия, религия и, как неизбежное следствие этого, социальные и политические учреждения [2]).

Это кажется очень правдоподобным, но в действительности столь же поверхностно, как и все другие попытки об'яснения явлений социальной эволюции при помощи того или иного толкования человеческой природы.

Бокль правильно сказал, что влияние климата и почвы на человека не *прямое*, а *косвенное*. «Они оказали весьма значительное влияние на общую организацию общества, и благодаря им возникли многие из тех крупных и заметных различий между нациями, которые часто приписывали коренному различию различных рас, на какие распадается человечество» [3]). Бокль охотно подписывается под замечанием Джона

[1]) Des airs, des eaux et des lieus, trad. avec texte en regard. de Coray. Paris 1800, pp. 76, 85.

[2]) „Подобно тому как восточная Азия имеет свою характерную для нее физическую природу, она имеет свою характерную для нее расу, монгольскую... У этой расы преобладает меланхолический темперамент; ее посредственные умственные способности упражняются на частностях, но никогда не возвышаются ни до общих идей, ни до глубоких умозрений в области естественных наук и философии. Искусный, изобретательный, остроумный в полезных, создающих жизненный комфорт, искусствах, монгол не умеет обобщить их применения. Для него, целиком поглощенного земными делами, мир идей, духовный мир остается закрытым. Вся его философия и религия сводится к выражению принципов и правил человеческой совести, без соблюдения которых общество не могло бы существовать". A. Guyot, l. c. p. 269.

[3]) History of Civilisation in England. Leipzig (Brockhaus) 1865, vol. I, pp. 36, 37. Впрочем, здесь, как и везде, Бокль не говорит ничего нового. Абсолютный идеалист Гегель задолго до него и лучше чем он сумел оценить влияние природы на человека при посредстве производительных сил и, в частности, при посредстве

Стюарта Милля, что «из всех обычных методов избавления себя от рассмотрения последствий социальных и моральных влияний на человеческий дух, самым обычным является приписывание различий в поведении и характере естественным различиям». Но тот же Бокль, говоря о влиянии природы на историческое развитие человечества, впадает в те же самые ошибки, от которых он с такой горячностью и с полным правом предостерегал других.

«Землетрясения и вулканические извержения в Италии и на испано-португальском полуострове бывают чаще и имеют более разрушительное действие, чем в других крупных странах (Европы—*Г. П.*) и именно там суеверие наиболее сильно и суеверные классы наиболее могущественны. В этих странах впервые утвердило свое господство духовенство; в них произошли самые худшие извращения христианства и суеверие приобрело самую прочную и продолжительную почву» [1]).

Итак, по мнению Бокля, общий характер местожительства влияет не только на *интенсивность* религиозного чувства жителей, но и на *социальное положение* духовенства, т.-е. на всю социальную структуру общества. И это еще не все.

«Характерно, что величайшие художники и почти все крупные скульпторы, которых имеет Европа, были родом из Италии или Испании. В области естественных наук Италия бесспорно породила различных

социальной организации (ср., например, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Gans, S. 99, 100). Допущение непосредственного влияния географической среды на „человеческую природу", или, что то же самое, на природу расы настолько не может быть обосновано, что писатели, допускающие такое влияние, вынуждены бывают отказываться на каждом шагу от своей точки зрения. Так, например, Гюйо прибавляет к цитированным в предыдущем примечании строкам: „Главное местожительство монгольской расы — центральное азиатское плоскогорье. Кочевой образ жизни и патриархальная форма этих обществ (основанных монголами—*Г. П.*) являются необходимым следствием бесплодной и сухой природы населяемых ими местностей". Точно так же и Гиппократ признает, что недостаток мужества у монголов, по крайней мере, отчасти, является „последствием законов, которым они подчинены" (цит. соч., стр. 86). „Форма правления у азиатских народов монархическая, — говорит он, — но по необходимости правительство бывает очень трусливо там, где подчинено королям" (цит. соч., стр. 117). „Убедительным доказательством в пользу того, что я говорю, является то, что в Азии даже все греки и варвары управляются собственными законами без подчинения тиранам и поэтому, работающие сами на себя, представляют собою самых воинственных людей" (цит. соч., стр. 88). Это еще не полная истина, но все же приближение к ней.

[1]) Ibid., p. 113.

людей выдающихся способностей; но их число непропорционально мало, если сравнить его с числом художников и поэтов» [1]).

Итак, здесь физические свойства страны имеют решающее влияние на развитие в ней наук и искусств. Самые горячие приверженцы «вульгарной» теории рас не делали более смелых и менее обоснованных утверждений.

Научная история духовного развития человечества должна быть еще целиком написана. Пока в этой области нам приходится довольствоваться более или менее остроумными гипотезами. Но есть гипотезы и гипотезы. Гипотеза Бокля о влиянии природы не выдерживает критики.

В самом деле, древняя Греция прославилась столько же своими мыслителями, сколько и своими художниками. И все же природа в Греции едва ли менее величественна, чем в Италии или в Испании. Даже, если допустить, что ее влияние на человеческое воображение было сильнее в Италии, чем на родине Перикла, то достаточно вспомнить, что «Великая Греция» охватывала именно южную Италию и соседние острова, что не помешало ей «вызвать к жизни» многих мыслителей.

Изящные искусства в современной Италии и Испании, как и повсюду, имеют свою историю. Расцвет итальянской живописи падает на очень короткий период, продолжавшийся не более пятидесяти-шестидесяти лет [2]). В Испании расцвет живописи также продолжался короткое время. Мы совершенно не имеем возможности останавливаться на причинах, вследствие которых итальянская живопись получила расцвет именно в этот период (последняя четверть XV столетия до первой трети XVI, а не в какую-нибудь другую эпоху, напр., на полстолетия раньше, или позже; но мы очень хорошо знаем, что природа итальянского полуострова тут совершенно ни при чем. Эта природа в XV столетии была такой же, как в XIII или XVII. Но, если переменная величина изменяется, то это происходит не потому, что постоянная остается неизменной.

На то, что Бокль говорит о влиянии и власти духовенства в Италии, мы можем возразить, что вряд ли можно найти пример, более про-

[1]) Ibid., p. 114.

[2]) „В этот короткий промежуток времени расцвели совершенные художники: Леонардо да-Винчи, Рафаэль, Микель-Анжело, Андреа дель Сарто, Фра Бартоломео, Джорджоне, Тициан, Себастиан дель Пьомбо, Корреджио. Этот промежуток времени резко ограничен; если перейти за его пределы в ту или другую сторону, то в одном случае встречаешь незаконченное, в другом — упадочное искусство". H. Taine, Philosophie de l'art, 5 éd., I, p. 126.

тиворечащий по существу положению, которое он должен подкрепить. Прежде всего, роль клира в *католической* Италии совсем не походит на роль духовенства в *древнем* Риме, хотя физические свойства страны за это время не испытали чувствительных изменений. Во-вторых, так как католическая церковь была интернациональной организацией, то, очевидно, что папа, глава «суеверного класса», был обязан большею частью своей власти в Италии причинам, ничего общего не имеющим не только с физическими свойствами страны, но и с ее собственной социальной структурой [1]). Неоднократно изгоняемый римским населением, «святой отец» мог снова устраиваться в вечном городе только благодаря помощи из трансальпийских государств. Совершенно исключительное положение Рима, как местопребывания главы церкви, должно было оказать сильное влияние на роль клира во всей Италии. Не следует только думать, что клир Италии всегда был могущественнее, чем в других европейских странах, например, в Германии. Это было бы большой ошибкой [2]).

Ученые, занимавшиеся историей религии, вплоть до настоящего времени весьма склонны ухватываться за свойства расы всякий раз, как в религиозном учении какого-нибудь народа наталкиваются на особенность, происхождение которой не легко понять. Тем не менее, они вынуждены, вследствие очевидности, констатировать первоначальное сходство религии дикарей и варваров, населяющих местности, имеющие совершенно различный характер [3]). Они вынуждены были, равным образов, признать огромное влияние образа жизни и средств производства каждого народа на характер их религиозных учений [4]). Поэтому, наука только

[1]) Относительно социальных причин, породивших эту интернациональную организацию клира, ср. первую часть превосходной книги К. Каутского: „Thomas More und seine Utopie".

[2]) Еще святой Бернард советовал папе Евгению III оставить римлян и обменять Рим на весь мир (urbem pro orbe mutatum).

[3]) „Мы могли бы привести бесчисленное количество примеров различий, зависящих от местожительства и свойств расы. Но из этого нельзя выводить какого-либо принципиального различия. Религия нецивилизованного человека везде одна и та же, все равно, развивается ли она в смехотворно-грубой или прекрасной поэтической форме. Всюду мы находим натурализм, анимизм, веру в ведьм, фетишизм или идолопоклонство, жертвоприношения, предчувствие продолжения существования после смерти форм и отношений действительной жизни, культ покойников и погребенных умерших в соответствии с этой верой". Les religions des peuples non civilisés par A. Reville, Paris 1883, II, pp. 221, 222.

[4]) „На самой низшей ступени стоит религия питающихся корнями австралийцев, которые, хотя и занимаются охотой, но проявляют в ней весьма мало искусства, и религия бушменов, в значительной мере живущих грабежом. Кроткая у койкоев или готтентотов и у кафров, занимающихся главным образом скотоводством, религия некоторых воинственных негрских племен, напротив того, кровожадна и жестока, в то время как у тех народов, которые занимаются главным образом промышленностью и торговлей, не пренебрегая при этом скотоводством и земледелием, культ божества носит более человечный и цивилизованный характер, при чем дух торговли обыкновенно выражается в разного рода хитростях по отношению к духам. Мифы полинезийцев сразу обнаруживают народ земледельцев и рыбаков и т. д. Tiele. Manuel de l'histoire des religions, traduit du hollandais pas Maurice Vernes, Paris 1880, p. 18. „Словом, бесспорно, что цикл празднеств, устанавливаемый законодательством Иеговы, определяется земледелием—этой общей основой жизни и религии". Мы могли бы привести сколько угодно подобных цитат, одну характернее другой.

выиграла бы, если бы она оставила всякие расплывчатые и «гипотетические» рассуждения о непосредственном влиянии географической среды на то или другое свойство «человеческого духа» и стала, прежде всего, стремиться выяснить влияние среды на развитие производительных сил и посредством этих сил на все *социальное* и *духовное*, словом, *историческое* развитие народов.

Пойдем дальше.

«На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества вступают в противоречие с существующими производственными отношениями или, выражаясь юридическим языком, с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм, содействовавших развитию производительных сил, эти отношения превращаются в оковы для них. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической жизни преобразуется более или менее и вся огромная надстройка. При рассмотрении подобных переворотов всегда следует различать материальный, могущий быть констатированным с естественно научной точностью переворот в экономических условиях производства, и юридические, политические, религиозные, художественные или философские, словом, идеологические формы, в которых люди сознают этот конфликт и разрешают его. Подобно тому, как нельзя об индивидууме судить по тому, что он о себе думает, так же точно нельзя судить о подобной революционной эпохе на основании ее сознания; скорее, напротив, это сознание должно быть об'яснено из противоречий материальной жизни и существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [1]).

Все конечное само собя устраняет, переходя в свою противопо-

[1]) Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, S. V, VI.

ложность. Читатель видит, что, по Марксу, то же самое, равным образом относится и к социальным и политическим учреждениям. Всякое общественное учреждение есть, прежде всего, «форма развития» производительных сил. Это, так сказать, лучшая пора его жизни. Оно укрепляется, развивается и достигает своего расцвета. Инстинктивно люди привязываются к нему и провозглашают его «*божественность*» или «*естественность*». Но постепенно приближается старость, начинается упадок. Начинают замечать, что не все в этом учреждении так прекрасно, как думали раньше; с ним вступают в борьбу, его об'являют «порождением дьявола» или «противным природе» и, в конце концов, его уничтожают. Это происходит от того, что производительные силы общества уже не те, что раньше, от того, что они сделали новый шаг вперед, благодаря которому произошли изменения во взаимоотношениях людей и в общественном процессе производства. Постепенные количественные изменения переходят в качественные различия. Моменты этих переходов, это—моменты скачков, перерыва постепенности. Это—та же диалектика, какую мы знаем от Гегеля, и все-таки это не совсем то же самое. В философии Маркса она превратилась в полную противоположность того, чем она была у Гегеля. Для Гегеля диалектика социальной жизни, как и всякая диалектика конечного вообще, в последнем счете является мистической причиной, природой бесконечного, абсолютного духа. У Маркса она зависит от совершенно реальных причин: от развития средств производства, которыми располагает общество. Mutatis mutandis. Дарвин становился на ту же самую точку зрения для об'яснения «*происхождения видов*» и подобно тому, как со времени Дарвина не было больше необходимости обращаться к «*врожденной тенденции*» организмов к «*прогрессу*» (тенденции, существование которой допускали Ламарк и Эразм Дарвин) для об'яснения развития видов, так и мы теперь в области социальной науки не нуждаемся уже в обращении к мистическим «тенденциям» «человеческого духа» для понимания его «прогресса». *Характер жизни людей достаточен для нас, чтобы об'яснить характер их чувств и мыслей.*

Фихте горько жаловался на то, что «большинство людей легче довести до того, чтобы они считали себя кусочками лавы на луне, чем самими собой». Любой добрый филистер наших дней также скорее признает, что он является «кусочком лавы на луне», чем примет теорию, согласно которой все его идеи, взгляды и обычаи обязаны своим происхождением экономическим отношениям своего времени. Он предпочитает апеллировать к человеческой *свободе*, к *разуму*, и к бесчислен-

ному количеству других, не менее прекрасных и достойных уважения, вещей. Добрые филистеры даже не подозревают, возмущаясь Марксом, что «ограниченный» человек только разрешил противоречия, которыми наука терзалась почти целое столетие.

Возьмем один пример. Что такое литература? Литература,—отвечают хором добрые филистеры,—представляет собой отражение общества. Это прекрасное определение имеет только один недостаток: оно настолько расплывчато, что ровно ничего не говорит. В какой мере литература отражает общество? И поскольку само общество развивается, как отразится социальное развитие в литературе? Какие литературные формы соответствуют каждой фазе исторического развития человечества? Эти неизбежные и совершенно законные вопросы остаются, однако, без ответа вышеупомянутым определением. Так как, кроме того, если литература является отражением общества, то, очевидно, прежде, чем говорить о развитии литературы, надо уяснить себе *законы социального развития и скрытые силы, следствием которых оно является.* Читатель видит, что упомянутое определение только потому имеет некоторую ценность, что оно ставит нас лицом к лицу с проблемой, которая стояла уже перед «философами» в эпоху Вольтера, как и перед историками и философами XIX столетия, а именно, с проблемой: *от чего, в конечном счете, зависит социальное развитие?*

Еще древние очень хорошо знали, что, например, *красноречие* в значительной степени зависит от нравов и политической конституции общества (ср. приписываемый Тациту Dialogus de oratoribus). Писатели прошлого (XVIII) столетия знали это столь же хорошо. Как мы показали в наших предыдущих очерках, *Гельвеций* не раз обращался к состоянию общества для об'яснения *происхождения направлений эстетического вкуса.* В 1800 году появилась книга госпожи де Сталь-Гольштейн: De la litterature considerée dans ses rapports avec lesinstitution sociales. При реставрации и при Луи-Филиппе Вильмен, Сент-Бев и многие другие во всеуслышание заявили, что *литературные революции* возникают только вследствие *социальной эволюции.* По другую сторону Рейна великие философы, рассматривавшие *литературу и изящные искусства,* как и все, в процессе становления, несмотря на свой идеализм, имели ясное представление о тесной связи всякого искусства с *социальной средой, порождающей художника* [1]). Наконец, чтобы чрезмерно не

[1]) Сюда, например, относится то, что Гегель говорит о живописи у голландцев: „удовлетворение насущных потребностей жизни, даже самых обыкновенных и самых мелких, вытекает у них из того, что им приходится добывать тяжелой

увеличивать этих примеров, укажем еще только, что выдающийся критик и историк литературы, И. Тэн, в качестве основного принципа своей научной эстетики, выставил следующее общее правило: «*Крупные изменения, происходящие в отношениях между людьми, постепенно производят соответствующие изменения и в человеческих мыслях*». Казалось бы, этим совершенно разрешен вопрос, и ясно указан путь для научной истории литературы и изящных искусств. И, однако, странным образом, мы видим, что наши современные историки литературы не яснее представляют себе духовное развитие человечества, чем его представляли сто лет назад. Чем же об'ясняется это удивительное философское бесплодие людей, обладающих как *усердием,* так, в особенности, *ученостью?*

За причиной этого недалеко ходить. Но для понимания ее надо, прежде всего, установить, в чем заключаются преимущества и недостатки современной научной эстетики.

По Тэну, «она отличается от старой тем, что она носит исторический, а не догматический характер, т.-е., что она не устанавливает предписаний, но констатирует законы». Превосходно. Но как может эта эстетика руководить нами при изучении литературы и различных искусств? Как она действует при исследовании *законов?* Как рассматривает она художественное произведение?

Обратимся для этого к самому Тэну и, во избежание всяких недоразумений, дадим ему говорить самому.

Заявив, что искусство определяется общим состоянием умов и господствующих нравов и, подкрепив это положение историческими примерами, он продолжает:

«В различных случаях, подвергающихся нашему исследованию, мы видим прежде всего общее положение вещей, т.-е. наличность определенных благ и недугов, состояние рабства или свободы, бедности или богатства, определенную форму, определенный вид религии: свободный, воинственный, рабовладельческий город в Греции; угнетение, нашествия, феодальный грабеж, вдохновенное христианство в эпоху средних веков; двор в XVII столетии; промышленную и ученую демократию в XIX

борьбой и в поте лица своего то, что другим народам дает непосредственно природа... С другой стороны, они—народ рыбаков, моряков, горожан и крестьян и вследствие этого они с самого начала приучаются ценить в большом и малом, необходимым и полезным то, что они добывают себе энергичнейшей деятельностью“ и т. д. Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von H. G. Hotho, II, S. 222. Vgl. vol. I, S. 217.

столетии, словом, совокупность обстоятельств, с которыми людям приходится считаться и которым им приходится подчиняться... Это положение вещей развивает в них соответствующие потребности, определенные *способности,* своеобразные чувства... Далее, эта группа чувств, потребностей и способностей, проявляясь во всей полноте и яркости в *единой* душе, образует *господствующую личность,* т.-е. образец, которому современники дарят свое поклонение и симпатию. Так, в Греции таким образцом был молодой обнаженный человек, прекрасной наружности, мастер во всех физических упражнениях; в средние века экзальтированные монахи и влюбленный рыцарь; в XVII столетии утонченный придворный; в наши дни Фауст и Вертер, ненасытный и печальный. Так как подобная личность является самой интересной, значительной и заметной, художники изображают ее для публики, то концентрируя ее в виде живого образца, если их искусство имеет подражательный характер, как живопись, скульптура, роман, эпос и театр, то передавая ее элементы, если их искусство (архитектура и музыка) пробуждает чувства, не создавая лиц. Поэтому, всю задачу художников следует видеть в том, что они то изображают эту личность, то обращаются к ней: они обращаются к ней в симфониях Бетховена и в украшениях соборов; они изображают ее в Мелеагре и в дочерях Ниобы, в Агамемноне и Ахилле Расина. Таким образом, *все искусство зависит от нее,* только тем и занимаясь, чтобы ей угодить или ее изобразить. Общее положение вещей, порождающее определенные склонности и способности; господствующая личность, образующаяся вследствие преобладания этих склонностей и способностей; звуки, формы, краски или слова, дающие жизнь этой личности или согласующиеся с склонностями и способностями, из которых она состоит—таковы четыре члена ряда. Первый влечет за собой второй, второй—третий, третий—четвертый, так что малейшее изменение одного из членов, поскольку оно допускает соответствующее изменение в последующем члене, и об'ясняет соответствующее изменение в предыдущих членах, делает возможным восходить и нисходить от одного члена к другому, посредством логического их выведения. Насколько я могу судить, эта формула не оставляет ничего вне своих пределов» [1]).

На самом деле эта «формула» оставляет за своими пределами очень важные вещи. Можно было бы сделать кое-какие замечания по поводу сопровождающих ее рассуждений. Так, с полным основанием

[1]) Philosophie de l'art, 5 изд., Paris 1890. I, pp. 116—119.

можно было бы утверждать, что в средние века *в качестве «господствующих личностей»* [1]) существовали не только *экзальтированный монах и влюбленный рыцарь*. Можно было бы также вероятно утверждать, что «в наши дни» не один только Фауст и Вертер вдохновляют наших художников. Как бы то ни было, но и «формула» Тэна значительно подвигает нас вперед в понимании истории искусства, и говорит нам бесконечно больше, чем расплывчатое определение: «литература есть выражение общества». Пользуясь этой формулой, Тэн многое сделал для истории изящных искусств и литературы. Но читая его лучшие книги: его только что цитированную «Философию искусства», его очерк о Расине, его «Историю английской литературы», задаешь себе вопрос: удовлетворяет ли это? Конечно, нет! Несмотря на весь его талант, несмотря на все бесспорные преимущества его метода, автор дает нам только *наброски,* которые, даже как таковые, оставляют много желать. «История английской литературы» представляет собой скорее ряд блестящих характеристик, чем историю. То, что Тэн рассказывает нам о древней Греции, об Италии эпохи Ренессанса, о Нидерландах, знакомит нас с главными чертами искусства каждой из этих стран, но ничуть не об'ясняет нам их исторического происхождения или об'ясняет их лишь в очень незначительной степени. И следует заметить, что в данном случае виноват не автор, а его точка зрения, его понимание истории.

Поскольку выдвигается утверждение, что история искусства тесно связана с историей социальной среды, поскольку высказывается мнение, что всякое крупное изменение в отношениях людей вызывает соответствующее изменение в человеческих идеях, постольку признается необходимость предварительно установить законы эволюции социальной среды, ясно понять причины, порождающие крупные изменения в отношениях людей, чтобы затем правильно установить законы эволюции искусства. Словом, *«историческую эстетику»* следует основывать на *научном понимании истории обществ.* Сделал ли это Тэн сколько-нибудь удовлетворительно? Нет. *Материалист* в области философии искусства, он был *идеалистом* в понимании истории. «Подобно тому, как астрономия есть, в сущности, проблема механики, а физиология—проблема химии, так же точно история есть проблема психологии» [2]). Он рассматривает социальную среду, к которой постоянно обращается, как продукт человеческого духа. Мы находим у него, следовательно, то же самое противоречие, какое мы встречали у французских материалистов XVIII столетия: идеи людей обязаны своим происхождением их положению; положение человека обязано своим происхождением, в конечном счете, идеям людей. И вот мы спрашиваем читателя, легко ли пользоваться в эстетике историческим методом, имея столь спутанное, противоречивое понимание истории вообще? Конечно, нет. Можно обладать необыкновенными способностями и все же быть очень далеким от выполнения поставленной себе задачи, довольствуясь эстетикой, которая лишь *на половину является исторической.*

Французские философы XVIII столетия думали об'яснить историю искусств и литературы, обращаясь к свойствам человеческой природы. Человечество проходит те же фазы жизни, что и отдельный индивидуум: детство, юность, зрелый возраст и т. д.: эпос соответствует детству, красноречие и драма—юности, философия—зрелому возрасту и т. д. [1]). Мы уже сказали в одном из наших предыдущих очерков, что подобное сравнение совершенно необосновано. Здесь можно еще прибавить, что «историческая» эстетика Тэна не помешала ему пользоваться «человеческой природой», как ключем для открытия всех дверей, не открывающихся для анализа при первом натиске. Но у Тэна апелляция к человеческой природе приняла другую форму. Он не говорит о фазах эволюции человеческого индивидуума; вместо этого он часто—к сожалению, слишком часто—говорит о *расе*. «То, что называется расой,—говорит он,—есть врожденные и унаследованные свойства, которые человек приносит с собой в мир» [2]). Нет ничего легче, как избавиться от всяких затруднений, приписывая любое сложное явление деятельности этих врожденных и унаследованных свойств. Но от этого весьма страдает историческая эстетика.

Генри Семнер Мэн был твердо убежден в том, что во всем, что

[1]) Даже если не упоминать здесь о народном искусстве, о поэзии крестьян и мелких горожан, то и средневековые воины не всегда были *«влюбленными рыцарями»*. Герой знаменитой песни о Роланде был «влюблен» только в свой меч „Дюрандаль".

[2]) Histoire de la littérature, anglaise, 8 èd Introduct., p. XLV.

[1]) Госпожа де Сталь часто употребляет эту аналогию. „Исследуя три различные эпохи греческой литературы, очень явственно замечаешь в них естественный прогресс человеческого духа. В древнейшие времена своей истории греки прославились своими поэтами. Гомер характеризует первую эпоху греческой литературы; в век Перикла наблюдается быстрый прогресс драматического искусства, красноречия, морали и начатков философии; в эпоху Александра углубленное изучение философских наук становится главным занятием выдающихся людей в литературе", цит. соч., I, стр. 7—8. Все это верно, но „естественный прогресс человеческого духа" совсем не об'ясняет нам причин подобного развития.

[2]) Ibid., p. XXIII.

касается социальной эволюции, существует глубокое различие между арийской расой и расами «иного происхождения». Несмотря на это, он высказал характерное пожелание: «Надо надеяться,—говорит он,—что в недалеком будущем мысль современников сделает усилие, чтобы освободиться от вошедшей в привычку склонности принимать расовые теории. Многие из этих теорий имеют очень небольшую ценность, вследствие легкости, с которой строят на основании их выводы, чудовищно непропорциональные умственному труду, затрачиваемому их творцами» [1]). Можно только пожелать, чтобы это желание осуществилось возможно скорее. К сожалению, это не так легко, как может казаться на первый взгляд. Мэн говорит, что «многие, вероятно, даже большинство различий в характере народов, составляющих подразделения арийской расы, в действительности является только различиями в степени ее развития». Это бесспорно. Но чтобы не нуждаться более во все открывающем ключе расовой теории, надо правильно понимать черты, характеризующие различные ступени развития. А это невозможно без свободного от противоречий понимания истории. У Тэна не было такого понимания. Но много ли историков и критиков, которые обладают им?

Перед нами лежит «Geschichte der deutschen Nationalliteratur» доктора Германа Клуге. Эта история, которая, кажется, довольно распространена в Германии, в качестве потребительной стоимости не представляет ничего замечательного. Но нашего внимания заслуживают периоды, на которые автор делит немецкую историю литературы. Мы находим у него следующие семь периодов (стр. 7—8, 14 изд.).

1. От древнейших времен до Карла Великого (800 г.), это преимущественно эпоха древней языческой народной песни и период, в который сложились древние саги о героях.

2. От Карла Великого до начала XII столетия (800—1100). В эту эпоху древнее национальное язычество, после жестокой борьбы, уступает место христианству. Литература находится преимущественно под влиянием духовенства.

3. Первый расцвет немецкой литературы, с 1100 до 1300 г.г. Поэзия преимущественно развивается и культивируется рыцарями.

4. Развитие поэзии в руках сословия горожан и ремесленников, с 1300 до 1500 г.

[1]) Maine, Lectures on the early history of institutions, 6 ed., pp. 96—97.

5. Немецкая литература эпохи реформации (1500—1624 г.г.).

6. Поэзия в руках ученых; эпоха подражания (1624—1748 г.г.).

7. Второй расцвет немецкой литературы, начиная с 1748 г.

Более компетентный, чем мы, немецкий читатель может сам судить о деталях этого деления. Нам оно кажется *совершенно эклектичным*, т.-е. построенным не на основании одного принципа, что является необходимым условием всякой научной классификации и деления, а на основании нескольких, взаимно несоизмеримых, принципов. В первые периоды литература развивается якобы под исключительным влиянием *религиозных идей*. Затем наступает третий и четвертый периоды, в которые ее развитие определяется *социальной структурой*, положением классов, которые ее «культивируют». С 1500 года, религиозные идеи снова становятся главным рычагом литературной эволюции: начинается век реформации. Но эта гегемония религиозных идей продолжается всего только 1½ столетия: в 1624 году ученые захватывают роль демиургов в немецкой литературе и т. д. Рассматриваемое нами разделение на периоды по меньшей мере столь же неудачно, как то, которым пользуется Кондерсэ в своей «Esquisse d'un tableau des progrés de l'esprit humain».

И причина этого та же самая. Клуге так же, как и Кондорсэ, не знает, от чего зависит социальная эволюция и ее следствие—духовная эволюция человечества. Итак, мы были правы, утверждая, что в этой области прогресс нашего столетия был весьма скромен.

Но возвратимся еще раз к И. Тэну. «Общее положение вещей», под влиянием которого возникает то или иное художественное произведение, есть для него общая наличность определенных благ и определенных недугов, состояние свободы или рабства, бедности или богатства, определенная форма общества, определенный вид религии. Но состояние свободы или рабства, богатства или бедности, наконец, форма общества—это черты, характеризующие действительное положение людей «в общественном производстве их жизни». Религия—это фантастическая форма, в которой отражается в головах людей их действительное положение. Последнее есть причина, первая—следствие. Если придерживаться идеализма, можно, конечно, утверждать противоположное, а именно, что люди своим действительным положением обязаны религиозным идеям, и тогда причиной следует считать то, что мы принимаем за следствие. Во всяком случае, надеюсь, следует признать, что нельзя ставить на одну доску причину и следствие, когда речь идет о характеристике «общего положения вещей» какой-нибудь данной

эпохи, ибо это приводит к невероятной путанице: действительное положение людей постоянно валится в одну кучу с общим состоянием их нравов и их духа, говоря иными словами, теряется понимание выражения: общее положение вещей. А именно, на это препятствие натолкнулся Тэн и, кроме него, целый ряд историков искусства [1]).

Материалистическое понимание истории избавляет нас, наконец, от всех этих противоречий. Хотя оно и не дает нам магической формулы,—было бы смешно требовать таковой,—дающей нам возможность в одну минуту разрешить все проблемы духовной истории человечества, но все же оно выводит нас из заколдованного круга, указывая нам верный путь научного исследования.

Мы уверены, что не один из наших читателей будет искренно изумлен, услышав от нас, что для *Маркса* проблема истории в известном смысле тоже была *психологической проблемой*. А, между тем, это бесспорно. Еще в 1845 году Маркс писал: «Главный недостаток всякого до сих пор существовавшего материализма, включая и фейербаховский, заключается в том, что предмет, действительность, чувственность рассматривается только в форме *об'екта* или *созерцания*, но не как *человеческая чувственная деятельность*, не как практика, не суб'ективно. Поэтому, деятельная сторона, в противоположность материализму, была развита идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм не знает действительной, чувственной деятельности, как таковой» [1]).

Что означают эти слова, содержащие до известной степени программу современного материализма? Они означают, что если материализм не хочет оставаться односторонним, как до сих пор, если он не хочет изменять своему собственному принципу и постоянно возвращаться к идеалистическим воззрениям; если он не хочет признать идеализм более сильным в определенной области, он должен уметь дать материалистическое об'яснение всем сторонам человеческой жизни. *Суб'ективная сторона* этой жизни—именно *психологическая: «человеческий дух», чувства и идеи людей*. Рассматривать эту сторону с материалистической точки зрения, значит, поскольку речь идет об определенном *виде*, об'яснять *историю идей* материальными условиями существования людей, *экономической историей*. Маркс, тем более, должен был указать на разрешение *«психологической проблемы»*, что он ясно видел, в каком заколдованном кругу запутался занимавшийся ею идеализм.

Итак, Маркс говорит почти то же самое, что и Тэн, только *немножко другими словами*. Посмотрим же, как должна быть изменена «формула» Тэна в соответствии с этими другими словами.

Данная степень развития производительных сил; взаимоотношения людей в общественном процессе производства, определяемые этой степенью развития; форма общества, выражающая эти отношения людей; определенное состояние духа и нравов, соответствующее этой форме общества; регилия, философия, литература, искусство, соответствующие способностям, направлениям вкуса и склонностям, порождаемым этим состоянием—мы не хотим сказать, что эта «формула» дает ответ на все вопросы,—совсем нет—но, как нам кажется, она имеет то бесспорное преимущество, что она лучше выражает причинную связь, существующую между различными *«членами ряда»*. Что же касается «ограниченности» и «односторонности», в которых обыкновенно упрекают материалистическое понимание истории, то читатель в нем не найдет их ни следа.

Еще великие немецкие идеалисты, непримиримые враги всякой

---

[1]) Вот, например, суждение Шарля Блана о голландской живописи: „Резюмируя, мы можем сказать, что три крупные причины: национальная независимость, демократия и протестантизм наложили свой отпечаток на голландскую школу. Освободившись от испанского ига, семь провинций стали развивать свою живопись, в свою очередь, освободившуюся от чужеземного стиля... Республиканская форма правления, раз установившись, освободила ее от чисто декоративного искусства, культивировавшегося дворами и государями, от того, что называется декоративной живописью (Peinture d'appartaments)". Наконец, семейная жизнь, которую развивал протестантизм... вызвала к жизни множество превосходных жанровых картин, навсегда прославивших батавскую живопись, так как необходимо было украшать стены интимных жилищ, ставших алтарями для любителей искусства" („Histoire des peintres de toutes époques", Paris 1861, I, p. 19—20). Гегель говорит очень сходное с этим: „По своей религии голландцы были протестантами, что является очень существенным, так как один только протестантизм сумел совершенно внедриться в прозу жизни и, независимо от религиозных отношений, вполне оценить ее и дать ей неограниченно и свободно развиваться". (Aesthetik, II, p. 222). Было бы не трудно *цитатами из самого Гегеля* показать, что было бы гораздо логичнее считать, что не протестантизм возвысил „прозу жизни", но, напротив, „проза *буржуазной* жизни", достигнув определенной степени развития и силы, породила протестантизм в процессе своей борьбы с „прозой", или, если угодно, с поэзией феодального режима. Если это так, то нельзя в протестантизме видеть достаточную причину развития голландской живописи. Надо итти дальше, к чему-то „третьему", „высшему", что породило как протестантизм голландцев и их правительств („демократию", о которой говорит Ш. Блан,) так и их искусство и т. д.

[1]) См. прилож. к „Ludwig Feuerbach" von Engels: „Marx über Feuerbach".

эклектики, полагали, что все стороны жизни всякого народа определяются одним *единственным принципом*. Для Гегеля этим принципом был определенный народный дух, «общий отпечаток религии, политической конституции, нравственности, системы права, нравов, науки, искусства, даже технических способностей». Современные материалисты считают этот народный дух абстракцией, порождением мысли, которое ровно ничего не об'ясняет. Маркс опрокинул идеалистическое понимание истории. Но это не значит, что он вернулся к точке зрения простого *взаимодействия*, об'ясняющей еще меньше, чем точка зрения народного духа. Его философия истории тоже монистична, но в смысле, диаметрально противоположном гегелевскому. И, именно, вследствие его монистического характера, эклектики видят в ней только ограниченность и односторонность.

Читатель, может быть, заметил что видоизменяя формулу Тэна, согласно Марксову пониманию истории, мы исключили то, что французский автор называет «*господствующей личностью*». Мы сделали это намеренно. Структура цивилизованных обществ настолько сложна, что, в строгом смысле слова, нельзя говорить о состоянии духа и нравов, соответствующих данной форме общества. Состояние духа и нравов горожан часто существенно отличается от состояния земледельцев, а дух и нравы дворянства очень мало похожи на дух и нравы пролетариата. Поэтому, «личность», являющаяся «господствующей» в представлении одного какого-нибудь класса, отнюдь не господствует в другом: мог ли придворный эпохи «Короля Солнца» служить идеалом для французского крестьянина той же эпохи? Тэн, без сомнения, возразил бы на это, что не крестьянин, а аристократическое общество наложило свой отпечаток на литературу и искусство Франции XVII столетия. И он был бы совершенно прав. Историк французской литературы того века может считать состояние духа и нравов крестьян quantité négligeable. Но возьмем другую эпоху, например, эпоху реставрации. Одна ли и та же «личность» «господствовала» в головах аристократии той эпохи и в головах буржуазии? Конечно, нет. Из противоречия к приверженцам ancien régime, буржуазия не только отвергла идеалы аристократии, но и идеализировала дух и нравы империи, эпохи того самого Наполеона, которого она с головой предала всего за несколько лет перед этим [1]).

[1]) „Чиновники, ремесленники, лавочники, без сомнения, почитали своей обязанностью иметь мрачное лицо и усы, чтобы лучше выразить своим видом либерализм. Своим поведением и определенными мелочами в своей одежде они думали показать, что они являются обломками нашей героической армии. Приказчики модных магазинов не довольствовались усами; они для довершения своей метаморфозы прикрепляли к своим сапогам шпоры, которыми по-военному звенели о камни мостовых и тротуары бульваров". A. Perlet. De l'influence des mœurs sur la comédie, 2 изд. Paris 1848, p. 52. Мы имеем здесь пример влияния классовой борьбы в области, которая на первый взгляд зависит только от каприза. Было бы очень интересно в специальной работе рассмотреть историю моды с точки зрения психологии классов.

Еще до 1789 года оппозиция буржуазному духу и правам аристократии проявилась в изящных искусствах созданием *мещанской драмы*. «Что за дело мне, мирному подданному монархического государства XVIII столетия, до революции в Афинах и в Риме? Какой действительный интерес может быть у меня к смерти пелопонесского тирана или к жертве молодой авлидской принцессы? Во всем этом для меня нет ничего интересного, нет никакой, подходящей ко мне, морали»,—говорит Бомарше в своем «Sisai sur le genre dramatique sérieux». И то, что он говорит, настолько верно, что с удивлением спрашиваешь себя: как не понимали этого приверженцы ложно-классической трагедии? Что видели они «во всем этом»? Какую мораль находили они в ней? Между тем, дело об'ясняется просто. В ложно-классической трагедии речь шла только, *повидимому*, о «пелопонесском тиране» или «авлидских принцессах». В действительности она, употребляя выражение Тэна, была лишь тонко исполненным изображением знати и вызывала восхищение последней. Новый грядущий мир, мир буржуазии уважал эту трагедию только по традиции или открыто восставал против нее: ибо он восставал также против самой «*знати*». Вожди буржуазии усматривали нечто оскорбительное для достоинства «*гражданина*» в правилах старой эстетики. «Изображать людей низшего сословия в нужде и несчастьи, тьфу, тьфу!— восклицает иронически Бомарше в своем «Lettre sur la critiqus du Barbier de Seville», — их следует изображать только в качестве ругаемых. Достойные смеха горожане и несчастные короли—вот единственно возможное зрелище,—и я принимаю это к сведению».

Современные Бомарше *горожане* (citoyens) были, по крайней мере, в большинстве случаев, потомками тех французских *буржуа*, которые с усердием, достойным лучшего применения, подражали *дворянам* и потому осмеивались Мольером, Данкуром, Реньяром и многими другими. Поэтому, в истории духа и нравов французской буржуазии мы видим по

меньшей мере две существенно отличных друг от друга эпохи: эпоха подражания дворянству и эпоха противоречия ему. Каждая из этих соответствует *определенной фазе развития буржуазии. Наклонности и направления вкуса всякого класса зависят, следовательно, от степени его развития и еще больше от его отношения к высшему классу, отношения, определяемого названным развитием.*

Это значит, что классовая борьба играет большую роль в истории идеологий. И, действительно, эта роль столь важна, что за исключением первобытных обществ, в которых не существует классов, невозможно понять историю направлений вкуса и идей какого-нибудь общества без ознакомления с классовой борьбой, разыгрывающейся внутри его.

«Самой глубокой характерной чертой всего процесса развития философии нового времени,—говорит Иберверг,—является не просто имманетная диалектика умозрительных принципов, но скорее борьба и стремление к применению, с одной стороны, между отжившим, но глубоко укоренившимся в духе и чувствах религиозным убеждением и, с другой стороны, достигнутыми, благодаря исследованиям нового времени, познаниями в области естественных наук и наук о духе» [1]).

Если бы Иберверг был более внимателен, он бы увидел, что умозрительные принципы в каждый данный момент сами являлись результатом борьбы и стремления к примирению, о которых он говорит. Он должен был бы пойти дальше и задать себе следующие вопросы: 1) не были ли традиционные религозные убеждения естественным продуктом некоторых фаз социального развития; 2) не имели ли открытия в области естественных наук и наук о духе своего источника в предыдущих фазах этой эволюции; 3) наконец, не одна и та же ли самая эволюция, имевшая в одном месте и в один период времени более быстрый, в другом месте и в другой период более замедленный темп и видоизменявшаяся в зависимости от множества местных условий—вызывала как борьбу между религиозным учением и новыми взглядами, приобретенными современной мыслью, так и перемирие между двумя ведущими борьбу силами, умозрительные принципы которых переводят условия этого перемирия на «божественный язык» философии?

Рассматривать историю философии с этой точки зрения значит рассматривать ее с материалистической точки зрения. Хотя Иберверг и был материалистом, но, несмотря на свою ученость, он не имел ни-

[1]) Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Dr. Max Heinze. Berlin 1880, 3 Teil, S. 174.

какого представления о *диалектическом* материализме. Он оставил нам только то, что обыкновенно дают нам историки философии—простую последовательность философских систем: такая-то система породила такую-то, а эта последняя, в свою очередь, породила третью и т. д. Но последовательность философских систем есть только *факт*, нечто *данное*, как выражаются в настоящее время, что требует своего об'яснения и чего не может об'яснить «имманетная диалектика умозрительных принципов». Для людей XVIII столетия все об'яснялось деятельностью «законодателей» [1]). Но мы уже знаем, что это имело своей причиной общественное развитие; неужели же нам никогда не удастся привести в связь историю идей с историей обществ, мир идей с миром реальности?

«Каков человек, такова и философия, которую он себе выбирает», — говорит *Фихте*. Разве нельзя того же самого сказать о каждом обществе или, точнее, о каждом данном общественном классе? Разве мы не имеем права со столь же твердым убеждением сказать: философия общества или общественного класса зависит от того, каково это общество или этот класс?

Конечно, не следует при этом забывать, что если идеи, господствующие в каком-нибудь классе в данное время, по своему *содержанию*, определяются социальным положением этого класса, то, по своей *форме*, они находятся в тесной зависимости от идей, господствовавших в предыдущую эпоху в том же самом или в высшем классе. *«Во всех идеологических областях традиция является большой консервативной силой»* (Ф. Энгельс).

Посмотрим с этой стороны на социализм. «Современный социализм, по своему содержанию, является прежде всего результатом наблюдения, с одной стороны, над господствующими в современном обществе классовыми противоречиями между имущими и неимущими капиталистами и наемными рабочими, с другой стороны, над господствующей в производстве анархией. Но по своей теоретической форме он кажется на первый взгляд только дальнейшим развитием и как бы более последовательным проведением принципов, установленных французскими просветителями XVIII века. Как всякая новая теория, социализм

[1]) „Но почему же науки знают периоды застоя, во время которых дух перестает творить, когда, кажется, что нации исчерпали себя чрезмерной производительностью? — Потому что разочарование часто бывает результатом воображаемых ошибок и слабости правящих людей". Tableau des révolutions de la littérature ancienne et moderne; par l'Abbé de Cournand. Paris 1786, p. 25.

должен был сперва примкнуть к имеющемуся уже налицо комплексу идей, хотя его корни и лежали очень глубоко в материальных экономических фактах» [1]).

Формальное, но решающее влияние имеющегося уже налицо комплекса идей дает себя чувствовать не только в положительном смысле, т.-е. не только в том смысле, что, например, французские социалисты первой половины нашего века апеллировали к тем же самым принципам, что и просветители предыдущего века: это влияние принимает также отрицательный характер. Если Фурье постоянно борется с тем, что он иронически называл способной к усовершенствованию способностью совершенствования, то он делал это потому, что учение о способности человека к совершенствованию играло большую роль в теориях просветителей. Если французские социалисты-утописты были на хорошей ноге с милосердным богом, то это происходило из *оппозиции* к буржуазии, которая в своей юности отличалась в этом отношении большим скептицизмом. Если те же социалисты-утописты возводили в принцип *политический индифферентизм,* то это происходило из оппозиции к доктрине, согласно которой «*все зависит от законодательства*». Словом, в *отрицательном,* как и в положительном смысле, формальная сторона учения французского социализма одинаково определялась теориями просветителей и, если мы хотим правильно понять утопистов, мы должны хорошо понять этих последних.

Какая связь существовала между экономическим положением французской буржуазии эпохи реставрации и воинственной внешностью, какую любили себе придавать мелкие буржуа, рыцари аршина того времени? *Никакой прямой связи;* борода и шпоры нисколько не изменяли их положения ни в хорошую, ни в плохую сторону. Но мы уже знаем, что эта смешная мода *косвенным образом* была порождена положением буржуазии по сравнению с аристократией. *В области идеологии многие явления могут быть об'яснены только косвенным образом, посредством влияния экономического развития.* Это очень часто забывается не только противниками, но и сторонниками исторической теории Маркса.

Так как эволюция идеологий в сущности определяется экономическим развитием, то оба процесса всегда соответствуют друг другу: «*общественное мнение*» приспособляется к *экономике.* Но это не зна-

[1]) F. Engels, Herrn Eugen Dührings. Umwälzung der Wissenschaft, Leipzig 1877 S. 1.

чит, что при изучении истории человечества мы с одинаковым основанием можем брать за исходный пункт любую сторону, общественное мнение или экономику. В то время, как экономическое развитие в общих чертах достаточно может быть об'яснено при помощи своей собственной логики, путь духовной эволюции находит себе об'яснение только при помощи экономики. Один пример пояснит нашу мысль.

Во времена *Бэкона* и *Декарта* философия обнаруживала большой интерес к развитию производительных сил. «На место умозрительной философии, которой обучают в школах,—говорит Декарт,—следует поставить практическую философию, при помощи которой мы можем изучить силу и влияние огня, воды, воздуха, звезд, неба и всех других окружающих нас тел, так же точно, как в настоящее время мы изучаем различные ремесла наших ремесленников. Тогда мы сможем употреблять эти силы и влияние одинаково для всего, для чего они пригодны, и стать таким образом господами и собственной природы» [1]). Вся философия Декарта носит следы этого большого интереса. Итак, цель исследований современной философии, повидимому, была ясно определена. Но вот проходит столетие. Материализм—который, к слову сказать, вообще является логическим следствием учения Декарта,—приобретает широкое распространение во Франции; под его знаменем шествует самая прогрессивная часть буржуазии, завязывается горячая полемика, но... о производительных силах забывают: философы-материалисты почти никогда не говорят о них, у них совсем другие интересы,—может казаться, что философия обрела совершенно иные задачи. В чем причина этой перемены? Разве производительные силы Франции достигли уже тогда *достаточного развития?* Разве французские материалисты стали *пренебрегать* тем господством людей над природой, о котором мечтал Бэкон и Декарт? Ни то, ни другое! Но во времена Декарта производственные отношения Франции, если ограничиваться здесь одной только Францией, еще содействовали развитию производительных сил в то время, как спустя столетие они стали *препятствием* для него. Надо было их разрушить, а чтобы их разрушить, надо было нападать на освящавшие их идеи. Вся энергия материалистов, этого авангарда теоретиков буржуазии, сконцентрировалась на этом пункте; и все их учение приняло боевой характер. Борьба с «*суеверием*» во имя «*науки*» и против «*тирании*» во имя «*естественного права*» была важнейшей, самой *практической* (в смысле Декарта) задачей философии; непосредственное изуче-

[1]) Descartes, Discours de la méthode, ch. VI.

ние природы в целях скорейшего увеличения производительных сил отступало на задний план. Когда цель была достигнута, когда устарелые производственные отношения были разрушены, философская мысль приняла другое направление, и материализм на долгое время потерял свое значение. Развитие философии во Франции следовало за изменениями в ее экономике.

«В отличие от других строителей наука чертит не только воздушные замки, но возводит отдельные жилые помещения, здания, прежде чем она закладывает его фундамент» [1]). Подобное поведение кажется нелогичным, но оно находит себ оправдание в *логике социальной жизни*.

Когда «философы» XVIII столетия вспоминали, что человек является продуктом окружающей его среды, они отрицали всякую возможность влияния на эту среду того самого «общественного мнения», которое, по их заявлению в других случаях, *управляет миром*. Их логика на каждом шагу спотыкалась о ту или другую сторону этой антиномии. Диалектический материализм легко разрешает ее. Для диалектических материалистов мнение людей, конечно, управляет миром, так как у человека, по словам Энгельса, «все побудительные стимулы его деятельности, должны преломляться в его голове, превращаясь в мотивы его воли» [2]). Но это не противоречит тому, что «общественное мнение» коренится в социальной среде и, в последнем счете, в экономических отношениях; это не противоречит тому, что всякое данное «общественное мнение» начинает стареть, поскольку начинает стареть вызывающий его способ производства. Экономика формирует «общественное мнение», которое правит миром.

Гельвеций, сделавший попытку анализировать «дух» с материалистической точки зрения, потерпел неудачу, благодаря коренному недостатку своего метода. Чтобы сохранить верность своему принципу, «человек есть только ощущение», Гельвеций вынужден был допустить, что самые знаменитые великаны духа и прославленные герои самопожертвования в пользу общественного блага так же, как и самые жалкие сикофанты и недостойнейшие эгоисты, действовали только ради чувственных наслаждений. Дидро протестовал против этого парадокса, но смог уклониться от сделанного Гельвецием вывода, лишь найдя прибежище в *области идеализма*. Как ни интересна была попытка Гельвеция, но во всяком случае он скомпрометировал в глазах широкой публики и даже в глазах многих «ученых» материалистическое понимание «духа». Существует укоренившееся представление, что материалисты по этому вопросу могут повторять лишь то, что уже сказано Гельвецием. Надо, однако, только понять «дух» диалектического материализма, чтобы убедиться, что последний понимает ошибки, совершонные его *метафизическим* предшественником.

[1]) Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, S. 35.
[2]) Ludwig Feuerbach, S. 57.

Диалектический материализм рассматривает явления в их развитии. Но с эволюционной точки зрения столь же нелепо говорить, что люди *сознательно* приспособляют свои идеи и свои моральные чувства к своим экономическим условиям, как утверждать, что животные и растения сознательно приспособляют свои органы к условиям своего существования. В обоих случаях, перед нами *бессознательный* процесс, которому надо дать материалистическое об'яснение.

Человек, которому удалось найти подобное об'яснение *происхождение видов*, говорит о «моральном чувстве» следующее:

«Мне хочется заявить с самого начала, что я далек от мысли, будто общественное, в самом тесном смысле этого слова, животное, приобрело бы точно такие же моральные чувства, как человек, если бы оно только развило свои интеллектуальные способности для одинаковой с нами деятельности в одинаковой степени. Подобно тому, как различные животные обладают чувством красоты, хотя их привлекают совершенно различные предметы, они точно также могут обладать и чувством справедливости и несправедливости, хотя оно побуждает их к совершенно различным поступкам. Если бы, например предположим мало вероятный случай—люди воспитывались при совершенно таких же условиях, как пчелы, то вряд ли можно сомневаться, что наши незамужние особи женского пола, подобно рабочим пчелам, считали бы своим долгом убивать своих братьев, а матери старались бы истреблять своих плодовитых дочерей, и никто бы не подумал возражать против этого. И, тем не менее, в нашем случае, у пчел или какого-нибудь другого животного, живущего общественно, развилось бы чувство справедливости или несправедливости, или совесть. Ибо каждый индивидуум имел бы тогда ощущение обладания известными инстинктами, из которых одни сильнее и более постоянны, другие слабее и менее постоянны, так что в нем часто возникала бы борьба из-за того, какому импульсу он должен следовать; и удовлетворение или неудовлетворение, даже страдание, ощущались бы при сравнении непрерывно проходящих через их мозг впечатлений. В этом случае внутренний голос говорил бы животному, что он лучше поступил бы, если бы следовал скорее одному, чем другому инстинкту,

один путь следует избрать, а другой нет; первый казался бы справедливым, а второй—несправедливым» [1]).

Эти строки вызвали со стороны «респектабельных» людей чуть ли не целое следствие против автора. Некто Сиджвик писал в лондонской «Academy», что «более высоко развитая пчела» стремилась бы к отысканию более мягкого разрешения вопроса о народонаселении. Мы готовы это допустить по отношению к пчеле, но о том, что английская буржуазия (и не только английская) не нашла «более мягкого» разрешения вопроса, свидетельствуют известные, очень *уважаемые «респектабельными»* людьми книги. В июне 1848 и в мае 1871 года французские буржуа были совсем не так *мягки*, как «более высоко развитая пчела». Буржуа убивали (и приказывали убивать) «своих братьев» рабочих с неслыханной жестокостью и, что представляет еще больший интерес для нас, *с совершенно спокойной совестью*. Они говорили себе, без сомнения, что они *должны* итти именно этим «*путем*», а не каким-либо другим». Почему? Потому что мораль буржуа предписывалась им их социальным положением, их борьбой с пролетариями, подобно тому, как «образ действия» животных диктуется им условиями их существования.

Те же самые французские буржуа считают *безнравственным* древнее рабство и, осуждают избиения восставших рабов, происходившие в древнем Риме, как недостойные цивилизованных людей и даже одаренных разумом пчел. Буржуа comme il faut (доподлинный) вполне «морален» и предан общему благу; в своем понимании морали и общего блага он не преступит границ, указанных ему *независимо от его воли и сознания*, материальными условиями его существования. И в *этом отношении* буржуа ничем не отличается от членов других классов. Отражая в своих идеях и чувствах материальные условия своего существования, он подвергается только общей судьбе всех «смертных».

«Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и мировоззрений. Все это творится и формулируется целым классом на почве материальных условий его существования и соответствующих им общественных отношений. Отдельному индивидууму, к которому они переходят по традиции, или благодаря воспитанию, может казаться, что они составляют побудительные мотивы и исходный пункт его поступков» [2]).

[1]) The descent of man, London 1883, p. 99—100.
[2]) Marx. Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, p. 26.

Недавно Жан Жорес сделал попытку «коренного примирения экономического материализма и идеализма в их применении к историческому развитию» [1]). Блестящий оратор немного опоздал, так как Марксово понимание истории не оставляет ничего в этой области для «примирения». Маркс никогда не закрывал глаза на моральные чувства, играющие роль в истории. Но он об'яснил *происхождение этих чувств*. Чтобы Жорес мог лучше понять смысл того, что он любит называть «формулой Маркса», который всегда посмеивался над людьми с формулой, мы приведем еще одно место из вышецитированной книги.

Речь идет о «демократическо-социалистической» партии, возникшей в 1849 году во Франции.

«Своеобразный характер социал-демократии сводится к требованию демократическо-республиканских учреждений в качестве средства не для уничтожения обеих крайностей—капитала и наемного труда,—но для ослабления противоречий между ними и превращения в гармонию. Каковы бы ни были меры, предлагавшиеся для достижения этой цели, все более или менее революционные представления, которыми приукрашивалась сущность социал-демократии, эта сущность оставалась одной и той же. Этою сущностью было преобразование общества демократическим путем, но преобразование в пределах мелко-буржуазной собственности. Было бы однако ограниченностью думать, что мелкая буржуазия сознательно стремится отстоять эгоистический классовый интерес. Наоборот, она думает, что *частные* условия ее освобождения являются вместе с тем *общими* условиями, при которых только и может быть спасено общество и устранена классовая борьба. Еще меньше следует думать, что демократические представители—*все* только *лавочники* или поклонники лавочников. По своему образованию и личному положению в обществе они могут быть, как небо от земли, далеки от них. Представителями мелкого буржуа их делает то, что в своем сознании они не преступают тех границ, за которые не выходит в жизни мелкий буржуа, что они поэтому теоретически приходят к тем же задачам и лозунгам, на которые мелкого буржуа практически наталкивает его материальный интерес и общественное положение. Таково вообще отношение между *политическими и литературными* представителями какого-нибудь класса и классом, который они представляют» (там же, стр. 29).

Превосходство диалектического метода материализма Маркса отчет-

[1]) Ср. его реферат об идеалистическом понимании истории. Neue Zeit, XIII, 545, ff.

лиже всего обнаруживается там, где дело касается разрешения проблем «морального» характера, перед которым беспомощно останавливался материализм XVIII столетия. Но, чтобы правильно понять это разрешение, надо предварительно освободиться от *метафизических предрассудков*.

Жорес понапрасну говорит: «Я не хочу ставить материалистическое понимание по одну сторону перегородки, а идеалистическое по другую»; он возвращается как раз к системе «перегородок»; по одну сторону ее он ставит дух, по другую материю; здесь экономическую необходимость, там моральное чувство, и затем он произносит проповедь, пытаясь доказать им, что они должны взаимно проникать друг друга, «как в органической жизни человека взаимно проникают друг друга механизм мозга и сознательная воля» [1]).

Но Жорес—не первый встречный. Он обладает большими знаниями, доброй волей и замечательными способностями. Его охотно читаешь (мы никогда не имели удовольствия его слышать), даже когда он ошибается. К сожалению, нельзя того же сказать о большинстве противников Маркса, наперебой нападающих на него.

Господин доктор Пауль Барт, автор книги «Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann» (Лейпциг 1890 г.), насколько плохо понял Маркса, что ему удалось опровергнуть его. Он доказал, что автор «Капитала» противоречит себе на каждом шагу. Присмотримся ближе к способу его доказательств. «В отношении конца средних веков сам Маркс дал материал для своего опровержения, об'являя («Капитал», т. I, стр. 737—750), что одной из главных причин первоначального «накопления» капитала было изгнание английских крестьян феодалами, которые, ввиду растущих цен на шерсть,

[1]) Читатель, который полюбопытствовал бы узнать, как экономическая необходимость *проникает* „идею справедливости и права", с большим удовольствием прочтет статью P. Lafargue, „Recherches sur les origines de l'Idée du bien et du juste" в № 9 „Revue philosophique" 1885. Мы не вполне ясно понимаем, что означает проникновение экономической необходимости названной выше идеей. Если под этим Жорес понимает то, что мы должны пытаться реорганизовать экономические отношения буржуазного общества в соответствии с нашими моральными чувствами, то мы можем ответить ему: 1) это само собой разумеется, но трудно найти в истории хоть одну партию, которая бы ставила своей задачей торжество того, что по ее собственному мнению противоречило бы „идеи права и добра". 2) Он не отдает себе ясного отчета в смысле употребляемых им слов, он говорит о морали, которая, по выражению Тэна, дает *предписания*, тогда как марксисты в том, что, можно назвать их моральным учением, пытаются только *констатировать законы*. При таких условиях недоразумение совершенно неизбежно.

превращали пахотную землю в пастбище для овец с немногими пастухами, так называемые enclosures и превращение этих крестьян в поставленных вне закона пролетариев, попадавших в распоряжение развивающейся мануфактуры». Хотя по Марксу эта сельско-хозяйственная революция об'ясняется возникновением шерстяной мануфактуры, но, по его собственному изображению, феодальные силы, жадные до прибыли лэндлорды, были ее насильственными рычагами («Капитал» т. I, стр. 747), т.-е. политическая сила стала звеном в цепи хозяйственных переворотов» [1]).

Как мы уже неоднократно говорили, философы XVIII столетия были убеждены в том, что «все зависит от законодательства». Но когда в начале нашего (XIX) столетия вспомнили о том, что законодатель, которому приписывали, что он «все» может, в свою очередь, порождается социальной средой, когда поняли, что «законодательство» всякой страны коренится в ее социальной структуре, то стали часто обнаруживать склонность впадать в противоположную крайность; часто стали *недооценивать* роль законодателя, которую раньше переоценивали. Так, например, Ж. Б. Сэй говорит в предисловии к своему «Traité d'économie politique»: «Долгое время *политику* в собственном смысле слова, т.-е. науку об *организации* общества, смешивали с политической *экономией*, учащей, как возникают, распределяются и потребляются богатства. Между тем богатства в сущности *не зависят* от политической *организации*. При всякой *форме* правительства государство может процветать, если оно хорошо управляется. Некоторые нации обогащались при *абсолютных* монархах, другие погибали при *народных собраниях*. Если политическая свобода благоприятна для развития богатства, то только косвенно, подобно тому, как она благоприятствует образованию». Социалисты-утописты шли еще дальше. Они громко заявляли, что реформатору социальной организации нет никакого дела до политики [2]).

[1]) L. c., p. 49—50.

[2]) „В нашем цивилизованном мире мы имеем всевозможные формы правительства. Но разве западные страны, более или менее склоняющиеся к *демократической* форме государства, меньше страдают от духовной, нравственной и материальной нищеты, чем восточные страны, имеющие более или менее *самодержавную* форму правительства? Или, разве прусский монарх обнаружил меньше сердечности по отношению к низшим классам народа, чем французская палата депутатов или король французов?—Факты настолько *доказывают* нам противоположное, размышление настолько *убеждает* нас в противоположном, что мы более, чем равнодушно, относимся ко всем политически либеральным стремлениям, которые становятся нам просто противными" (M. Hess в „Gesellschaftsspiegel" 1846).

Обе эти крайности имеют то общее, что обе они коренятся в отсутствии правильного понимания связи, существующей между социальной и политической организацией страны. Маркс открыл эту связь, и ему легко было, поэтому, показать, как и почему всякая классовая борьба есть вместе с тем политическая борьба.

Во всем этом остроумный доктор Барт усмотрел только одно: что по Марксу, политическое действие, «законодательный» акт не может оказать никакого влияния на экономические отношения; что, по тому же Марксу, всякий подобный акт есть простая видимость, и что, поэтому любой английский крестьянин, лишенный в «конце средних веков» лэндлордом своей земельной собственности, т.-е. своего прежнего *экономического* положения, разрушает, как карточный домик, всю историческую теорию знаменитого социалиста. Вольтеровский баккалавр из Саламанки не мог бы обнаружить большего остроумия!

Итак, Маркс противоречит себе при описании «Clearing of Estates» (очистки земель). Превосходный логик, г-н Барт, пользуется этой самой очисткой, чтобы доказать, что право «*имеет самостоятельное существование*». Но так как *цель юридического* действия английских лэндлордов имеет весьма мало общего с их *экономическими* интересами, то достопочтенный доктор высказывает поистине свободное от всякой односторонности утверждение. «Итак, право имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование». Самостоятельное, хотя и не независимое! Это многосторонне и, что еще важнее, предохраняет нашего д-ра от всяких «противоречий». Если ему начать доказывать, что *право* обусловливается *экономикой,* он ответит: это потому, что оно независимо. Если же ему, напротив, об'яснить, что экономика определяется правом, то он воскликнет, что это именно и хочет доказать его теория самостоятельного существования права.

Остроумный доктор утверждает то же самое о морали, религии и всех других идеологиях. Все, без исключения, самостоятельно, хотя и не независимо. Вы видите, это старая, всегда новая история о борьбе эклектицизма с монизмом, история «перегородок»: здесь *материя*, там *дух*, две субстанции, имеющие самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование.

Но оставим эклектиков и возвратимся к теории Маркса. Мы сделаем еще несколько замечаний по поводу ее.

Уже дикие племена имеют—мирные или немирные — отношения между собою, и если к тому представляется случай, с варварскими народами и с цивилизованными государствами. Эти отношения, естественно,

оказывают влияние на экономическую структуру всякого общества. «Различные общины находят различные средства производства и различные средства существования среди окружающей их природы. Они различаются поэтому между собою по способу производства, образу жизни и производимым продуктам. Это те естественно выросшие различия, которые при соприкосновении общин вызывают взаимный обмен продуктами, а, следовательно, постепенное превращение этих продуктов в товары» [1]). Развитие товарного производства ведет к разрушению первобытной общины. В недрах рода возникают новые интересы, порождающие, в конце концов, новую политическую организацию: начинается классовая борьба со всеми своими неизбежными последствиями в области политической, моральной и интеллектуальной эволюции человечества. Его международные отношения становятся все более сложными и порождают явления, которые на первый взгляд противоречат исторической теории Маркса.

Петр Великий произвел в России революцию, оказавшую огромное влияние на экономическое развитие этой страны. Но не экономические потребности, а потребности политического характера, потребности *государства,* побудили этого гениального человека к революционным поступкам. Подобным же образом крымское поражение принудило правительство Александра II сделать все от него зависящее для развития русского капитализма. История кишит подобными примерами, которые, по-видимому, свидетельствуют в пользу самостоятельного существования международного, государственного и всякого иного права. Но взглянем на дело немного поближе.

Отчего зависела сила западно-европейских государств, побудившая гений великого москвича? *От развития их производительных сил.* Петр понимал это очень хорошо, так как он сделал все для содействия развитию этих сил на своей родине. Откуда брались средства, которыми он располагал; как возникла власть азиатского деспота, которою он пользовался с такой страшной энергией? Эта власть была обязана своим происхождением *экономике* России; эти средства ограничивались тогдашними русскими производственными отношениями. Несмотря на свою страшную власть и свою железную волю, Петру не удалось и не могло удаться сделать из С.-Петербурга Амстердам или превратить Россию в морскую державу, что было постоянным предметом его мечтаний. Реформы Петра Великого породили в России своеобразное явление.

[1]) Das Kapital, I., S. 353. „Капитал", т. I, стр. 317, русск. изд.

Петр старался насадить в России европейские мануфактуры. Но в ней отсутствовали рабочие. Он заставил работать на мануфактуру *государственных крепостных крестьян. Промышленное крепостничество*, форма, неизвестная в Западной Европе, существовала в России до 1861 года, т.-е. до освобождения крестьян от крепостной зависимости.

Не менее характерным примером является крепостное состояние крестьян в Восточной Пруссии, Бранденбурге, Померании и Силезии, начиная с середины XVI века. Развитие капитализма в западных странах планомерно *подрывало* феодальные формы эксплоатации производителей. В вышеуказанном уголке Европы это развитие утвердилось на довольно продолжительное время.

Рабство в европейских колониях равным образом представляет на первый взгляд парадоксальный пример капиталистического развития. Это явление, как и прежде указанные, не может быть об'яснено логикой экономической жизни тех стран, где она обнаружилась. Для об'яснения их надо рассмотреть *международные экономические отношения*.

Итак, мы здесь, в свою очередь, вернулись к *точке зрения взаимодействия*. Было бы глупо забывать, что это не только законная, но и совершенно необходимая точка зрения. Только одинаковой нелепостью было бы забывать, что эта точка зрения *сама по себе* ничего не об'ясняет, что мы, пользуясь ею, всегда должны искать «третье», «высшее», то, чем *для Гегеля было понятие, а для нас экономическое положение народов и стран, взаимое влияние которых надо констатировать и понять*.

Литература и изящные искусства всякой цивилизованной страны имеют большее или меньшее влияние на литературу и изящные искусства других цивилизованных стран. *Это взаимное влияние есть результат сходства социальной структуры этих стран.*

Класс, находящийся в борьбе со своими противниками, завоевывает себе положение в литературе своей страны. Если тот же самый класс начинает приходить в движение в другой стране, он усваивает идеи и формы, созданные его более передовыми братьями. *Но он их видоизменяет или идет дальше их или отстает от них, в зависимости от различия, существующего между его положением и положением класса, который дает ему образец.*

Мы уже видели, что *географическая среда* имела большое влияние на историческое развитие народов. Теперь мы видим, что *международные отношения* имеют еще большее влияние на это развитие. Соединенное влияние географической среды и международных отношений об'ясняют нам огромное различие, обнаруживаемое в исторических судьбах народов, *несмотря на то, что основные законы социальной эволюции повсюду одни и те же.*

Оказывается, что Марксово понимание истории, не будучи вовсе «ограниченным» и «односторонним», открывает нам огромное поле для исследования. Нужно много труда, терпения и любви к истине, чтобы хорошо обработать хотя бы очень маленькую часть этого поля. Но оно принадлежит нам; приобретение сделано; работа начата руками несравненных мастеров и нам остается только продолжать ее.

И мы должны сделать это, *если не хотим превратить в наших головах гениальную идею Маркса в нечто «серое», «мрачное», «мертвящее»*.

«Если мышление остается только при *общих понятиях*,—говорит очень хорошо Гегель,—как это неизбежно было у первых философов (например, бытие в школе алеатов, становление у Гераклита и т. п.), то его справедливо можно упрекать в *формализме;* даже в развитой философии может случиться, что даются только абстрактные положения или определения, например, то, что в абсолюте все представляет собой единство, тожество суб'ективного и об'ективного и в конкретном только повторяется это суб'ективное и об'ективное» [1]). Нас с полным основанием можно было бы упрекнуть в подобном *формализме,* если бы по отношению к какому-нибудь данному обществу мы повторяли бы только, что *анатомия этого общества коренится в его экономике*. Это бесспорно. Но этого недостаточно; надо уметь делать научное употребление из научных идей, надо отдавать себе отчет во всех жизненных функциях организма, анатомическое строение которого определяется экономикой: надо понимать, как он движется, как питается, как возникающие в нем *благодаря его анатомической структуре, ощущения и понятия* становятся тем, чем они являются; как изменяются они вместе с наступившими изменениями в его структуре и т. д. Только при этом условии мы сможем пойти вперед: но только соблюдая это условие, мы можем быть в этом уверенными.

Часто в материалистическом понимании истории видят учение, провозглашающее подчинение людей игу непримиримой, слепой необходимости. Трудно найти более превратное представление. Именно материалистическое понимание истории указывает людям путь, ведущий *из царства необходимости в царство свободы*.

В области морали филистер, эклектик par excellence (по преимуществу) всегда оказывается «*идеалистом*». Он с тем большим упорством

---

[1]) Encyclopädie, I Teil, § 12, Einleitung.

держится за свой «идеал», чем беспомощнее его разум чувствует себя, при наличии *печальной прозы социальной жизни*. Этот разум никогда не будет торжествовать над экономической необходимостью: идеал всегда будет оставаться идеалом; он никогда не осуществится, так как он «*имеет самостоятельное, собственное, хотя и не независимое существование*», так как для него невозможно выйти за пределы своих «*перегородок*». Здесь—дух, идеал, человеческое достоинство, братство и т. д.; там— материя, экономическая необходимость, эксплоатация, конкуренция, кризисы, банкротство, взаимный универсальный обман. Между двумя этими царствами примирение невозможно. Современные материалисты *только с презрением могут относиться к подобному «моральному идеализму»*. У них гораздо более высокое представление о силе человеческого разума. Правда, последний движется вперед в своем развитии, только благодаря экономической необходимости, но *именно потому* действительно разумное вовсе не должно вечно оставаться в состоянии «идеала».

Что разумно, то становится действительным, и вся непреодолимая сила экономической необходимости берет на себя осуществление этого.

«Философы» XVIII столетия до тошноты повторяли, что общественное мнение управляет миром и что, поэтому, ничего не может противостоять разуму, который «в конечном счете всегда прав». И, тем не менее, те же самые философы часто обнаруживали *большие сомнения в силе разума*, и их сомнения логически вытекали из другой стороны характерной для «философов» теории. Так как все зависит от «законодателя», то он или дает торжествовать разуму, или гасит его факел. Поэтому, следует возложить все надежды на «законодателя». Но, в большинстве случаев, законодатели, монархи, распоряжающиеся судьбами своих народов, очень мало заботятся о торжестве разума. Итак, виды разума становятся чрезвычайно жалкими! Философу остается только рассчитывать на *случай*, который рано или поздно передаст власть *дружественному разуму «государю»*. Мы уже видели, что Гельвеций фактически рассчитывал только на счастливый случай. Послушаем еще одного философа той же эпохи.

«Самые несомненные принципы чаще всего встречают возражения: они борятся с невежеством, легковерием, обыденностью, упорством и тщеславием людей, одним словом с интересами сильных мира сего и с глупостью народа, заставляющими их придерживаться старых систем. Заблуждение защищает свою территорию шаг за шагом; только при помощи борьбы и выдержки удается вырвать у него самые незначительные завоевания. Из этого нельзя делать того вывода, что истина бесполезна; семя, ею посеянное, сохраняется; со временем оно приносит плод и, подобно семенам, ждущим долгое время в земле своего всхода, ожидает обстоятельств, могущих дать ему развиться... Когда нациями начинает править просвещенный государь, истина приносит плоды, которых от нее с полным правом ожидали. В конце концов, необходимость заставляет народы, уставшие от нищеты и бесчисленных несчастных случаев, порожденных их ошибками, найти прибежище в истине, которая одна только может предохранить их от несчастья, при котором ложь и предрассудок заставляли их долго страдать» [1]).

Все та же вера в «*просвещенного государя*», все то же сомнение в силе «*разума*». Сравните только эти бесплодные и боязливые надежды с непоколебимым убеждением Маркса, который говорит нам, что нет и никогда не будет государя, который мог бы оказать успешное противодействие развитию производительных сил своего народа и, следовательно, оказать содействие *его освобождению от гнета устарелых учреждений* и скажите: кто сильнее верит в силу разума и его конечное торжество. С одной стороны, осторожное «*может быть*», с другой—*уверенность*, столь же непоколебимая, как та, какую нам дают математические доказательства.

Материалисты могли только наполовину верить в свое божество, «разум», так как по их теории, божество постоянно наталкивалось на железные законы материального мира, на слепую *необходимость*. «Человек достигает своего конца,—говорит Гольбах,—не будучи свободным ни на один момент, начиная с своего рождения и кончая смертью» [2]). Материалист должен делать такое утверждение, так как, по словам Пристли, «учение о необходимости есть непосредственный вывод из учения о материальности человека; ибо механизм есть безусловный вывод из материализма» [3]). До тех пор, пока не познали, как эта *необходимость* может породить *свободу* человека, неизбежно приходилось быть *фаталистами*. «Все явления связаны между собою»,—говорит Гельвеций.—«Вырубленный на севере лес изменяет направление ветров, состояние посевов, искусства страны, нравы и правительство». Гольбах говорит о бесчисленных последствиях, какие может иметь для судеб го-

[1]) Essai sur les prejugés, de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes etc. Liège 1797, p. 37. Эту книгу приписывают Гольбаху или материалисту Дюмарсэ, имя которого стоит на заглавном листе.

[2]) Le bon sens puisé dans la nature, I., p. 120.

[3]) Priestley. A free discussion of the principles of materialism etc., p. 241.

сударства движение одного единственного атома в мозгу деспота. Детерминизм «философов» не шел дальше в понимании роли необходимости в истории, поэтому для них историческое развитие было подчинено *случайности*, этой оборотной стороне медали, *необходимости*. Свобода оставалась в противоречии с необходимостью, и материализм не умел, как указал Маркс, понять *человеческой деятельности*. Немецкие идеалисты хорошо видели эту слабую сторону метафизического материализма, но им удавалось, при помощи абсолютного духа, т.-е. *фикции*, соединить свободу с необходимостью. Современные материалисты типа Молешота вращаются в противоречиях материалистов XVIII столетия. Только Маркс сумел, ни на одну минуту не отказываясь от теории «материальности человека», примирить «разум» и «необходимость», рассматривая *«человеческую практику»*. Человечество *«всегда ставит себе только такие задачи, которые оно может разрешить, ибо, при ближайшем рассмотрении, всегда оказывается, что самая задача возникает только там, где налицо уже имеются, или, по крайней мере, находятся в процессе своего возникновения материальные условия для ее разрешения»* [1]).

Материалисты-метафизики видели, как необходимость *подчиняет себе* людей *(«вырубленный лес»* и т. д.); *диалектический материализм показывает*, как можно их *освободить*.

«Буржуазные производственные отношения, это—последняя антагонистичная форма общественного процесса производства, антагонистичная не в смысле индивидуального антагонизма, но антагонизма, проистекающего из общественных условий жизни индивидуумов; но вместе с тем развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому, вместе с этой общественной формацией заканчивается первоначальная история человеческого общества» [2]).

Якобы фаталистическая теория Маркса как раз впервые в истории экономической науки положила конец тому *фетишизму* экономистов, который об'яснял экономические категории—меновую стоимость, деньги, капитал—природой материальных об'ектов, а не взаимоотношениями людей в процессе производства [3]).

[1]) Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, S. VI.

[2]) Ibid., S. VI.

[3]) „До какой степени фетишизм, присущий товарному миру или вещественная видимость общественных отношений труда, смущает некоторых экономистов, показывает, между прочим, скучный и бестолковый спор их относительно роли природы в процессе созидания меновой стоимости. Так как меновая стоимость есть лишь определенный общественный способ выражать труд, потраченный на приготовление вещи, то, само собою разумеется, в меновой стоимости содержится не больше вещества, данного природой, чем, например в вексельном курсе. Так как товарная форма есть всеобщая и неразвитая форма буржуазного производства, вследствие чего она возникает очень рано, то ее фетишистический характер еще сравнительно легко разглядеть. Но в более конкретных формах исчезает даже эта кажущаяся простота. Откуда возникают иллюзии монетарной системы? Из того, что она видела в золоте и серебре, как деньгах, не выражение общественно-производственного отношения, но лишь форму естественных вещей с очень странными и общественными свойствами. А возьмите современную политическую экономию, которая с таким величавым пренебрежением посматривает на монетарную систему: разве ее фетишизм не становится совершенно осязательным, как только она начинает исследовать капитал? Давно ли исчезла иллюзия физиократов, что земельная рента вырастает из земли, а не из общества?“. Das Kapital, S. 52—53. Капитал, т. I, стр. 48—49, русск. изд.

Мы не можем излагать здесь того, что сделал Маркс для политической экономии. Заметим только, что в этой науке он воспользовался тем же самым методом и, при трактовании ее, стал на ту же точку зрения, как и при об'яснении истории: точку зрения отношений людей в процессе производства. По этому можно судить об интеллектуальном уровне людей, в особенности многочисленных в современной России, которые *«признают»* экономические теории Маркса и *«отвергают»* его исторические взгляды.

Тот, кто понял, что такое *диалектический метод* материализма Маркса, может судить также о научном значении время от времени поднимающихся споров о том, каким методом пользовался Маркс в своем *«Капитале»—индуктивным* или *дедуктивным*.

Метод Маркса—*одновременно* и индуктивен, и дедуктивен, но сверх того, он самый революционный из всех методов, какие когда-либо применялись.

«В своей мистифицирующей форме, диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность набросить покрывало на существующее положение вещей. В своей рациональной форме, диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего, она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, так как она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» [1]).

[1]) Das Kapital, I, dritte Auflage, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XIX.

Гольбах, один из самых революционных представителей французской философии XVIII столетия, испугался погони за рынками, без которых не может существовать современная буржуазия. Он охотно остановил бы историческое развитие в этом отношении. Маркс приветствует эту погоню за рынками, эту жажду прибыли, как силу, разрушающую существующий порядок вещей, как предпосылку эмансипации (освобождения) человечества.

«Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянных переворотов в орудиях производства, а следовательно, и в отношениях производства, а следовательно, во всех общественных отношениях. Неизменное сохранение старого способа производства, было, напротив, первым условием существования всех предшествовавших ей промышленных классов. Постоянные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечное движение и вечная неуверенность отличают буржуазную эпоху от всех предшествовавших. Все прочные, заржавелые отношения, соответствующими им, исстари установившимися воззрениями и представлениями, разрушаются все, вновь образовавшиеся, оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и неподвижное испаряется; все священное оскверняется, и люди вынуждаются, наконец, взглянуть трезвыми глазами на свои взаимные отношения и свое жизненное положение... Своей эксплоатацией мирового рынка, буржуазия преобразовала в космополитическом духе производство и потребление всех стран. Прежняя местная и национальная замкнутость и самодавление уступают место всестороннему обмену и всесторонней взаимной зависимости народов. И как в области материального, так и в области духовного производства. Плоды умственной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся теперь все более и более невозможными; и из многих национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» [1]).

Борясь с *феодальной собственностью,* французские материалисты пели хвалу *буржуазной собственности,* которая, по их мнению, была сокровенной душой *всякого* человеческого общества. Они видели только одну сторону дела. Они считали буржуазную собственность плодом труда самого собственника. Маркс показывает, где кончается имманентная диалектика буржуазной собственности:

[1]) Manifest der Kommunistischen Partei, I Кар.

«Средняя цена наемного труда, есть минимум заработной платы, т.-е. та сумма жизненных средств, необходимых для поддержания жизни рабочих. Таким образом, того, что приобретает рабочий своей деятельностью, только хватает для поддержки его существования. В нашем теперешнем обществе частная собственность уже уничтожена для $^{9}/_{10}$ населения. Она существует именно потому, что не существует для этих $^{9}/_{10}$» [1]).

Как ни революционны были французские материалисты, они обращались только к *просвещенной буржуазии* и к «*философствующим дворянам,* перешедшим в латерь буржуазии. Они обнаружили непреодолимую боязнь перед «чернью», народом, «*невежественной толпой*», но *буржуазия* была и могла быть *только на половину революционной.* Маркс обращается к *пролетариату, революционному классу в полном смысле этого слова.*

«Все предшествующие пролетариату классы, достигая господства, старались упрочить уже приобретенное ими общественное положение, ставя все общество в условия, наиболее благоприятные для их обогащения. Пролетарии же могут овладеть общественными производительными силами только тогда, когда уничтожат свой собственный, а вместе с тем и все современные способы приобретения имущества. Пролетариям нечего упрочивать; они должны, напротив, разрушать все упрочившиеся способы частного обогащения и частного обеспечения [2]).

В своей борьбе с существовавшим тогда социальным порядком материалисты апеллировали к «силным мира сего», к «*просвещенным государям*». Они старались показать им, что их теории, в сущности, совсем безвредны. Маркс и марксисты занимают по отношению к «*сильным мира сего*» другую позицию.

«Коммунисты считают излишним скрывать свои взгляды и свои намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего современного общественного строя.

«Пусть господствующие классы содрогаются перед коммунистиче-

[1]) Ibid., Кар. II. Закон заработной платы, о котором здесь говорит Маркс, более точно формулирован им в „Капитале“; он показывает там, что в действительности он еще более неблагоприятен для пролетария. Но сказанного в „Манифесте“ достаточно, чтобы разрушить иллюзию, которую XIX столетие унаследовало от своего предшественника, вернее *своих предшественников.*

[2]) Manifest, I Кар.

окой революцией. Пролетарии могут потерять в ней только свои цепи. Приобретут же они целый мир» [1]).

Вполне понятно, что подобное учение не могло встретить благоприятного приема у «сильных мира сего». Буржуазия в наши дни стала реакционным классом: она стремится *«повернуть назад колесо истории»*. Ее идеологи уже более не в состоянии *понять* огромное научное значение открытий Маркса. Зато пролетариат пользуется его исторической теорией, как надежным путеводителем в своей борьбе за освобождение.

Эта теория, пугающая буржуазию, якобы присущим ей фатализмом, вливает в пролетариат беспримерную энергию. Защищая «учение о необходимости» от нападок Прайса, Пристлей говорит, между прочим: «не говоря о себе самом, хотя и я, конечно, не абсолютно ленивое и безжизненное существо, где найдет он больше воодушевления, более сильное и неустанное напряжение и более энергичное и настойчивое преследование важнейших задач, чем среди тех, кого он знает, как приверженцев учения о необходимости (нецессарианцев?») [2]).

Пристлей говорит о современных ему английских христианских нецессарианцах. Он мог с основанием, или без него, приписывать им подобное воодушевление. Но поговорите хоть немного с господами Бисмарком, Каприви, Криспи или Казимиром Перье, и они расскажут вам чудеса о деятельности и энергии «нецессарианцев» и «фаталистов» нашего времени—*социал-демократических рабочих.*

---

[1]) Ibid., Кар. IV.
[2]) L. c., S. 391.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ ЭКОНОМИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

(ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО К В. А. ГОЛЬЦЕВУ)

Милостивый государь!

В апрельской книге *«Русской Мысли»* вы напечатали статью об «экономическом» [1]) материализме. Эта статья, наверное, вызовет много продолжительных и одушевленных споров в лучшей части нашей читающей публики. А так как редакция *«Русской Мысли»* дорожит, конечно, прежде всего интересами истины, то я уверен, что она не откажется поместить на своих страницах несколько возражений на вашу статью, идущих от человека, тоже очень горячо любящего истину.

Вашу статью можно подразделить на две части. В одной вы подвергаете учение «экономических» материалистов общей теоретической оценке, а в другой рассматриваете это учение в применении к нашей русской действительности. Я должен сознаться, милостивый государь, что ваша теоретическая критика «экономического» материализма кажется мне не совсем удачной. Вы приводите против него лишь такие возражения, на которые уж не раз отвечали его сторонники. И если бы вы несколько внимательнее прочитали, например, книгу Бельтова *«К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»*, то вы не сделали бы многих из ваших возражений, потому что в этой книге вы нашли бы довольно полный ответ на них.

По моему мнению, ваша статья интересна и даже замечательна, но интересна и замечательна не критикой экономического материализма, а такой постановкой некоторых наших практических вопросов, благодаря которой может значительно приблизиться к концу ожесточенный спор, вот уже несколько лет волнующий нашу читающую публику. В своем письме к вам я охотно ограничился бы именно этой последней, практической стороной дела. Но я боюсь, что без некоторых замечаний общего характера мои взгляды будут неправильно истолкованы; а потому я начинаю с этих общих замечаний.

---

[1]) Правильнее было бы сказать — **о диалектическом**, но я о словах спорить не хочу.

Вы думаете, что невозможно «вывести всю культурно-историческую жизнь, как следствие из одних только производственных отношений», *вы «признаете психический фактор исторического развития, как самостоятельный»*. В этом заключается ваше «основное возражение» против экономического материализма.

Остановимся на этом основном возражении.

Вы указываете на Фюстель-де-Куланжа, по мнению которого первоначальная религия греков и римлян определила их семью, установила брак и власть отца, обозначила степени родства, освятила право собственности и право наследства. Мне очень хорошо известен этот взгляд Фюстель-де-Куланжа, но я думаю, что он совершенно ошибочен и противоречит самым бесспорным выводам новейшей исторической науки. И не я один так думаю.

Когда в 1879 г. вышло в Париже седьмое издание цитируемой вами книги Фюстель-де-Куланжа, профессор лейденского университета Оорт напечатал интересное возражение на нее в журнале «Teologische Tijdschrift». Оорт опровергал, как глубокое заблуждение, ту мысль, что первоначальные религиозные верования определили собою склад античной семейной жизни. Вовсе нет. «Когда возникла семейная жизнь, религия дала ей свою санкцию». То же было и в области государственной жизни: «религия освящала и поддерживала status quo». Наконец, то же самое мы видим и в области частного права: и здесь религиозная мысль санкционировала учреждения, возникшие вовсе не под ее влиянием. Мимоходом Оорт замечает, что сам Фюстель-де-Куланж, в том же самом исследовании, вынужден был отступиться от своего основного положения; он сам признал, что революции, разрушившие античную гражданскую общину, вызваны были не развитием языческой религиозной мысли, а действием посторонних ей причин и главным образом *борьбою материальных интересов* (я сказал бы—борьбою классов) в недрах античного общества. И это совершенно справедливо. Чтобы убедиться в этом, стоит только перечитать четвертую книгу того же самого исследования Фюстель-де-Куланжа, одну из первых страниц которого цитируете вы, милостивый государь, в своей статье. Правда, Фюстель-де-Куланж, отводя борьбе классов очень большую роль во внутренней истории Греции и Рима, пытается доказать, что сами боровшиеся между собою классы обязаны были своим происхождением первоначальной религии этих стран. Но именно эта попытка с особенною ясностью показывает, до какой степени неполны и ошибочны были взгляды этого—в других отношениях чрезвычайно серьезного—исследователя на развитие первобытных учреждений античного мира. Если вы, милостивый государь, захотите проверить мои слова, то я попрошу вас сравнить четвертую книгу «Cité antique» с соответствующими главами в сочинении «Ancient Society» Моргана или хотя бы в труде Летурно «L'Evolution de la propriété».

Статья Оорта была переведена на французский язык и напечатана и в специальном парижском журнале «Revué de l'histoire des religions (II-ème année, tome III) с сочувственным замечанием от редакции. Если я не ошибаюсь, милостивый государь, это обстоятельство показывает, что приводимый вами взгляд Фюстель-де-Куланжа не разделяется многими специалистами по истории религии.

Да и как могли бы разделять его специалисты? Кому придет теперь в голову называть *первоначальной* ту религию греков и римлян, о которой говорит Фюстель-де-Куланж? Эта будто бы первоначальная религия имела свою длинную историю, которая не может быть даже приблизительно понята, если мы не покинем основного взгляда Фюстель-де-Куланжа и не взглянем на античную религию, как на продукт внутреннего развития античных обществ.

Вообще можно без всякого преувеличения сказать, что едва ли хоть один серьезный историк согласится теперь со взглядом Фюстель-де-Куланжа без самых решительных и самых существенных оговорок.

Вот, например, предо мною лежит известное сочинение В. Дюрюи: «Histoire des Romains». Там, на 76-й странице I тома (изд. 1877 г.), я нахожу следующие строки:

«Религия (в древней Италии) до вторжения в нее греческих и восточных идей была очень проста: она обусловливалась житейскими нуждами, полевыми работами, страхом и восторгом, вызываемыми прекрасною, вечно подвижною природой. Это была религия земледельческая по своему существу [1]). Боги Италии—охранители собственности, супружеской верности и справедливости, покровители земледелия, податели всех земных благ, руководители поступками людей» и т. д.

Позвольте мне спросить вас, милостивый государь, похож ли взгляд Дюрюи на взгляд Фюстель-де-Куланжа? И чей взгляд вернее? Позвольте мне спросить вас: явились ли земледелие и связанные с ним житейские нужды и формы общежития, существовавшие у древних обитателей Италии, как результат их «первоначальной» религии, «*земле-*

[1]) В примечании Дюрюи указывает, что старый римский календарь не знал других праздников, кроме земледельческих.

дельческой по своему существу», или, наоборот, эта первоначальная, «земледельческая по своему существу» религия явилась результатом земледельческого быта? Кажется, достаточно поставить этот вопрос, чтобы тотчас же и разрешить его, не оставляя места ни для каких сомнений. Ведь если бы религия обусловливала собою социальный быт древних обитателей Италии, то было бы совершенно непонятно, почему же эта религия была именно земледельческой, а не какой-нибудь другою. Или вы думаете, что это произошло в силу особых законов *«самостоятельного»* развития языческой религиозной мысли?

Правда, по мнению Дюрюи, языческие боги древней Италии были покровителями не только земледелия, но также и собственности, семьи, супружеской верности и справедливости. Поэтому можно сказать,—сказать все можно, милостивый государь,—что если *земледелие* и его нужды и не были созданы первоначальной религией Италии, то понятия древних итальянцев о собственности, о семье, о взаимных отношениях супругов и справедливости обязаны были своим происхождением именно первоначальной религии и в этом смысле подчинялись, в своих видоизменениях, законам самостоятельного психического развития.

Такого рода взгляды особенно охотно высказываются у нас теперь, когда многие, более или менее передовые, люди задались целью опровергнуть экономических материалистов, которые будто бы намереваются воскресить идеалистическую «метафизику» Гегеля. Жаль только, что эти взгляды представляют собою не что иное, как буквальное повторение взгляда того же Гегеля на саморазвитие понятий вообще и правовых понятий в частности. Так, например, известный гегельянец Ганс полагал, что «отдельные системы положительного права... представляют собою отдельные моменты в развитии общей правовой идеи постоянно и все дальше развертывающейся по вечным законам», и что задача науки заключается в изучении каждого из этих моментов и их необходимой смены. Экономические материалисты не разделяют этого взгляда, которым некогда очень дорожили Гегель, Ганс и подобные им идеалисты, а теперь очень дорожат наши русские противники гегелевской «метафизики». По мнению экономических материалистов, правовые понятия развиваются не сами собою, а под влиянием тех взаимных отношений, в которые становятся производители под влиянием экономической необходимости. «Правовая идея издавна шла рука об руку с экономическою необходимостью»,—говорил Родбертус. Прав ли он был? Достаточно припомнить хотя бы историю первобытной семьи, чтобы видеть, что он не ошибался.

Одно из двух: или правовые учреждения данной страны соответствуют ее экономическим нуждам, или они не соответствуют им. Рассмотрим каждый из этих случаев отдельно.

Если правовые учреждения данной страны соответствуют ее экономическим нуждам, т.-е., выражаясь точнее, господствующему в ней способу производства, то необходимо возникает вопрос: чем вызвано было такое соответствие? Разумеется, на это можно ответить различно.

Можно сказать так.

Правовые учреждения данной страны соответствуют господствующему в ней способу производства по той причине, что сами они явились как следствие и выражение тех общественных нужд и отношений, которые необходимо возникают при господстве данного способа производства. Целесообразная, т.-е. соответствующая способу производства, система положительного права является простым следствием того, что правовые учреждения, ставшие нецелесообразными, утрачивают свою жизнеспособность и постепенно умирают или отменяются после более или менее упорной борьбы между защитниками старого порядка и его противниками. Целесообразные (в указанном смысле) правовые учреждения составляют необходимое условие существования человеческих обществ. И вот почему эти общества постоянно стремятся к таким целесообразным учреждениям, хотя достигаемое ими равновесие постоянно нарушается вследствие развития производительных сил: каждый новый шаг в развитии этих сил вызывает новое несоответствие между способами производства, с одной стороны, и правовыми учреждениями—с другой. Тогда начинается новая борьба между охранителями и прогрессистами, происходит новый переворот в области права и т. д., вплоть до наших дней. Правовая идея всегда и везде идет рука об руку с экономическою необходимостью.

Так говорят «экономические» материалисты.

Я думаю, что они совершенно правы. Но положим, что они ошибаются; положим, что развитие правовых *учреждений* есть,—как говорили Гегель и гегельянцы,—простое следствие развития правовых *понятий*. Как об'ясним мы в этом случае соответствие правовых учреждений данной страны с господствующим в ней способом производства?

Для об'яснения этого соответствия нам остается только допустить, что существует предустановленная гармония между развитием правовых понятий, с одной стороны, и развитием экономических отношений—с другой.

Это может показаться вам, милостивый государь, смелым, а, пожа-

луй, под сердитую руку, и нелепым парадоксом. Но я говорю совершенно серьезно.

В самом деле, согласно вашему предположению, понятия развиваются самостоятельно по своим особым законам. Способы производства тоже развиваются самостоятельно, и тоже по своим особым законам [1]). Если в данную эпоху результаты *развития понятий* оказываются соответствующими *результатам экономического развития*, то я не могу об'яснить это иначе, как предустановленной гармонией или случайностью. Но случайность не об'яснение, и потому остается одна предустановленная гармония.

Здесь вы нетерпеливо прерываете меня и упрекаете в том, в чем так часто, хотя и незаслуженно, упрекают теперь «экономических» материалистов: в склонности к метафизике.

— Вольно же,—восклицаете вы,—добровольно лезть в метафизическое болото. Из этого болота, может быть, и нельзя выбраться иначе, как по тропинке предустановленной гармонии. Но ведь можно и совсем миновать его. И это очень легко сделать. Стоит только держаться точной дорожки реализма. Надо только помнить, что экономика развивается в зависимости от человеческих понятий, а человеческие понятия испытывают на себе влияние экономики. Между этими двумя факторами существует несомненное *взаимодействие*, которым и разрешаются все указанные затруднения. Зачем же нам гипотеза предустановленной гармонии?

Мы сейчас увидим, разрешает ли взаимодействие указанные нами затруднения. Но прежде надо рассмотреть второй из предположенных нами случаев, т.-е. тот, когда правовые учреждения данной страны не соответствуют ее экономике.

Мы уже видели, что он прекрасно об'ясняется с точки зрения экономического материализма. Правовые учреждения данной страны оказываются несоответствующими ее экономике каждый раз, когда новый рост производительных сил ставит людей в новые взаимные отношения; тогда является нужда в пересмотре существующей системы положительного права (частного и общественного); тогда наступает эпоха общественного переворота.

Как об'ясняется этот случай с точки зрения тех, кто считает возможным самостоятельное развитие правовых понятий? На первый

[1]) Гегель не согласился бы с этим последним предположением: он сказал бы, что и способы производства определяются ходом развития абсолютной идеи. Но ведь мы с вами не гегельянцы, милостивый государь.

взгляд и тут дело кажется простым и очень ясным. Правовые понятия перестают соответствовать экономике страны по той причине, что они опережают ход развития экономики или, наоборот, эта последняя опережает ход развития правовых понятий. Если правовые понятия опередили экономику, то она будет рано или поздно переделана сообразно прогрессу понятий; если экономика опередила понятия, то новый шаг в развитии этих последних восстановит в ней желанное соответствие. Таким образом, здесь ничто, повидимому, не противоречит предположению о самостоятельном развитии психического фактора.

При ближайшем рассмотрении это простое об'яснение оказывается, однако, очень запутанным. Возьмем хоть Францию XVIII века. Правовые учреждения отстали от понятий значительной части французского населения. Можно подумать, что причина всех волнений во внутренней жизни тогдашней Франции заключалась именно в этой отсталости *учреждений* сравнительно с *понятиями*, что, следовательно, волнения были вызваны ростом понятий, и что поэтому история Франции второй половины XVIII века вполне подтверждает мысль о самостоятельном развитии человеческой психики. Но это слишком поспешное умозаключение. Не надо забывать, что тогдашним правовым учреждениям Франции противоречили понятия совершенно определенной части французского населения, именно *третьего сословия*, т.-е. класса людей, имевшего определенное экономическое положение. Уж это обстоятельство дает повод думать, что тогдашние правовые понятия этой части населения явились не как продукт самостоятельного развития, а вследствие перемен в ее экономическом положении. Это не все. В борьбе против устарелых правовых учреждений мыслящие представители третьего сословия апеллировали к *справедливости*. И нельзя не согласиться, что справедливо было отменить те учреждения, которые стали стеснительны для большинства французов. Но справедливость очень неопределенное и, притом, крайне отвлеченное понятие. Все дело в том, какое конкретное содержание вкладывается в него данным человеком или данным классом людей. Каковы же были те правовые учреждения, которые казались *справедливыми* мыслящим представителям третьего сословия? Как раз те, которые соответствовали капиталистическому способу производства, т.-е. тому способу, который был результатом предыдущего экономического развития Франции [1]). Согласитесь, м. г., что это очень интересное явление!

[1]) Мне могут напомнить таких писателей, как Морелли и Мабли, склонявшихся к коммунизму. Но я замечу, что коммунизм этих писателей был в сущности довольно бессодержательной декламацией в пользу равенства,— декламацией,

Если мы оставим мысль о предустановленной гармонии, то явление это должно будет послужить в наших глазах новым доводом против мысли о самостоятельном развитии понятий и новым доказательством в пользу теории «экономического» материализма.

Конечно, можно сказать,—повторяю, сказать все можно,—что если передовые французские философы, восставая против феодальной собственности, ничего не имели против собственности капиталистической, то это происходило единственно потому, что они еще не додумались до других понятий, а вовсе не потому, что они испытывали на себе непобедимое влияние нового, торжествующего способа производства. Но я спрошу: *почему же не додумались?* Неужели потому, что, по закону самостоятельного развития психики, люди непременно должны были, на известной стадии своего исторического развития, притти к признанию буржуазной собственности? И я прибавлю, что ссылка на будто бы самостоятельное развитие человеческих понятий не об'ясняет в сущности ровно ничего. Люди имели какие-то понятия, потому что они необходимо должны были их иметь по законам самостоятельного развития психики! Но разве это ответ? Разве это разрешение задачи? Это просто изложение ее другими словами: votre fille est malade, parce qu'elle est tombée en maladie. Далеко ли подвигают нас подобного рода об'яснения?

Но и это еще не все. Французские просветители боролись против остатков *феодальных* учреждений. Откуда взялись феодальные учреждения? Откуда взялся феодальный строй? Просветители считали его продуктом человеческих заблуждений, т.-е. иначе сказать, результатом неправильного развития человеческих понятий. Но уже историки эпохи реставрации пытаются об'яснить его, как продукт средневековых экономических отношений. И чем дальше подвигается изучение феодального быта у различных народов Европы и Азии, тем более подтверждается правильность их точки зрения, тем очевиднее становится, что феодальные учреждения не были и не могли быть простым результатом развития человеческих понятий.

которой и сами они не придавали практического значения. Насколько тогдашние нападки на собственность сводились к простой декламации, показывает пример Бриссо: его, впоследствии заимствованное у него Прудоном, определение — собственность есть кража—нисколько не помешало ему быть выразителем буржуазных тенденций. Во французских декламаторских выходках против собственности и в защиту античного равенства вообще не было знализа различных исторических видов собственности. А поскольку был такой анализ в сочинениях французских передовых писателей про шлого века, постольку все эти писатели, за исключением, может быть, Руссо, отстаивали буржуазную собственность.

К сожалению, место не позволяет мне пускаться в дальнейшие рассуждения на этот счет. К тому же я чувствую, что мне давно пора перейти к вопросу о *взаимодействии* между различными факторами общественного развития,—о том взаимодействии, понятие о котором должно, по мнению многих русских, да и не одних русских, людей, лежать в основе всякой здравой, не «*метафизической*» философии истории.

Положим, мы имеем систему сил: A, B, C и т. д. Меня спрашивают, откуда взялись эти силы. Я отвечаю: каждая из них действует на все остальные. Допустим, что я прав, что взаимодействие между этими силами действительно существует. Но согласитесь, м. г., что заданный мне вопрос все-таки остается без ответа; что, указав на взаимодействие между силами, я все-таки не об'яснил, откуда же они явились. И люди, задавшие мне указанный вопрос, будут иметь полное право сказать, что *я просто уклоняюсь от ответа.*

То же приходится заметить и об указании на взаимодействие между общественной экономией и человеческой мыслью, к которому нередко прибегают, как к самому решительному, самому победоносному возражению против «односторонней теории экономического материализма». Это указание не разрешает вопроса, на который, дурно или хорошо, отвечает названная теория; оно представляет собою лишь дорожку, по которой люди, сознательно или бессознательно, *удаляются от этого вопроса.*

Экономические материалисты нимало не отрицают взаимодействия между различными «факторами» исторического развития. Они говорят только, что взаимодействие само по себе ровно ничего не об'ясняет. И тут они совершенно правы; тут логика безусловно на их стороне, потому что всякое взаимодействие между данными силами уже предполагает существование этих сил, и сказать, что они действуют одна на другую, вовсе не значит об'яснить их происхождение.

Вы возразите мне, что происхождение психического «фактора» об'ясняется физической организацией человека. Но я отвечу, что речь идет *не о происхождении человеческой способности к мышлению, а о происхождении человеческих понятий,* о происхождении данных, совершенно определенных, взглядов на собственность, на отношение между мужчиной и женщиной, на взаимные отношения членов семьи и общества и на отношения людей к «первоначальным» языческим божествам. Этих взглядов ни в каком случае нельзя считать продуктом биологической эволюции. Нельзя также об'яснить их возникновение взаимодействием между ними и общественной экономикой, так как, повторяю,

для того, чтобы испытать на себе влияние экономики и в свою очередь влиять на нее, они уже должны быть налицо. И если вы опять скажете мне, что они возникли самостоятельно, в силу особых законов психической эволюции человека, то я,—заметив, что и вы оказались вынужденным покинуть точку зрения взаимодействия, повидимому, так много обещавшую,—повторю: указание на особый закон самостоятельной психической эволюции есть не решение задачи, а лишь новая ее формулировка, лишь изложение ее новыми словами.

Возьмем пример. По словам Сисмонди, «во Франции при Филиппе V рыцарские романы, которые одни только и читались тогда при дворе и в замках, изменили национальные нравы, показав всему дворянству, к чему оно должно было стремиться, как к совершенству» [1]).

Литература повлияла на нравы. Но откуда же взялась она? Чем вызвано было существование рыцарских романов? Ясное дело: существование рыцарских романов вызвано было существованием рыцарских нравов. Вот вам интересный пример взаимодействия: литература феодального общества влияет на его нравы; его нравы влияют на его литературу. Но откуда взялось самое феодальное общество,—этого вовсе не об'ясняет нам несомненный факт интересного взаимодействия.

Возьмем другой пример. Когда вышла знаменитая книга Гельвеция De l'esprit, некоторые суровые охранители старого порядка говорили, что этого философа следовало бы сжечь живьем вместе с его произведением. Они говорили также, что для подобного приговора во французском законодательстве можно найти вполне достаточные основания. Эта жестокая мысль не была приведена в исполнение: нравы французского общества слишком смягчились к тому времени, чтобы можно было с легким сердцем и часто пользоваться уцелевшими остатками средневекового варварства [2]). Таким образом, смягчение нравов отразилось на юридической практике, оказало свое благодетельное влияние на нравы. Нравы повлияли на юридическую практику, юридическая практика повлияла в свою очередь на нравы. Взаимодействие очевидно. Но почему произошло смягчение нравов? Откуда взялась та юридическая практика, которая смягчилась под влиянием смягчения нравов,—этого мы не знаем; это указанным взаимодействием не об'ясняется.

Возьмем третий пример. Существование феодальных учреждений несомненно *замедляло* экономическое развитие Франции прошлого

[1]) Histoire de Français, t. X, p. 56.

[2]) Что ими все-таки иногда пользовались, показывают некоторые другие, всем известные примеры.

века. Эти учреждения пали под напором новых экономических нужд. Их падение послужило новым толчком для экономического развития Франции. Здесь взаимодействие опять очевидно. Но чем было вызвано появление новых экономических отношений во Франции? Откуда взялись те учреждения, которые в течение довольно продолжительного времени задерживали их развитие,—это опять-таки нимало не об'ясняется указанным взаимодействием.

Но если взаимодействие ничего не об'ясняет; если предположение о существовании предустановленной гармонии между развитием учреждений (а также и понятий), с одной стороны, и развитием общественной экономики—с другой, совершенно невероятно, то остается апеллировать лишь к тому фактору, на который указывают «экономические» материалисты. Только он с удивительной легкостью об'ясняет все те многочисленные затруднения, в которые мы попадаем на каждом шагу при изучении общественного развития.

Припомните Дарвина, м. г.! Этот гениальный исследователь об'ясняет происхождение человека и его способностей с точки зрения *биологии*. Но у него есть несколько страниц, имеющих огромное значение и для социологов. По его мнению, нравственные чувства и понятия людей об'ясняются влиянием *общественных отношений*. Если бы люди жили при совершенно таких же условиях, при которых живут пчелы, то у них господствовала бы пчелиная нравственность, и они со спокойным сердцем совершали бы то избиение себе подобных, которое периодически совершается в пчелином улье [1]). Даже более того, они считали бы своей святой обязанностью совершение этих ужасов, а каждый, кто отказался бы совершать их, погрешил бы против нравственности.

Раз существовала бы такая нравственность, она, несомненно, оказала бы влияние на общественные отношения, она содействовала бы их упрощению и их дальнейшему развитию. Тут установилось бы несомненное взаимодействие. Но, несмотря на это, все-таки, очевидно, что не нравственность создала бы общественные отношения, а общественные отношения создали бы нравственность.

Откуда же берутся общественные отношения?

Мы говорим об общественных отношениях, существующих в *человеческих* обществах. Эти отношения суть отношения *людей*: они созданы людьми. Поэтому они кажутся продуктом свободной человеческой деятельности. Но что такое свободная воля человека? «L'illusion d'un

[1]) The Descent of man London, 1883, p. 99 –100.

être qui a conscience de lui même comme cause et n'a pas conscience de lui même comme effet» (иллюзия существа, сознающего себя *как причину*, но не сознающего себя, *как следствие*). Это прекрасное определение Дидро применимо как к *индивидууму*, так и к *общественному человеку* (Gesellschaftsmensch, как выражается Маркс). Когда людям кажется, что данные общественные отношения созданы их свободною волей, то тут повторяется та вечная иллюзия, благодаря которой люди «не сознают себя, как следствие». Всякая данная система отношений создана волею людей, но воля людей направляется на создание этой системы по причинам, от людей не зависящим. Прежде чем стать причиной, воля является *следствием*, и задача социологии, *как науки*, заключается в том, чтобы понять, *как следствие*, ту волю общественного человека, которая направляется на поддержание или на создание данной системы общественных отношений.

Общественный человек есть продукт длинного зоологического развития. Но *культурная* история этого человека начинается лишь с тех пор, когда он, не довольствуясь присвоением готовых даров природы, сам начинает производить нужные для него предметы потребления. Размеры и характер этого производства в каждое данное время определяется состоянием производительных сил. Первый толчок к развитию призводительных сил дает *сама природа*, окружающая человека *географическая среда*. Но по мере того, как растет значение производства в жизни общественного человека, растет также и значение общественной среды для развития производительных сил. Чтобы производить, люди должны стать в известные отношения к природе. Но этого мало. Общественный процесс производства предполагает также известные взаимные отношения *между самими производителями*. Эти взаимные отношения между производителями определяются в каждое данное время состоянием производительных сил. Каждый новый великий исторический шаг в развитии производительных сил вызывает целый переворот во взаимных отношениях производителей, а вместе с тем и во всем общественном устройстве [1]).

[1]) „При производстве люди воздействуют не только на природу, но и друг на друга. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своею деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения и только через посредство этих общественных связей и отношений имеет место воздействие людей на природу, имеет место производство.

В зависимости от того или иного характера средств производства изменяются,

Так возникают общественные отношения, от которых, как мы сказали выше, зависят нравственные и всякие другие понятия людей.

Чтобы пояснить эту мысль, возьмем первобытные родовые общины. В этих общинах почти нет частной собственности. Но мало-помалу развитие производительных сил подрывает первобытный коммунизм. Частная собственность растет и укрепляется; она захватывает все новые и новые об'екты, в недрах общества, некогда основанного на равенстве, появляются богатые и бедные. Это целый переворот, который роковым образом ведет за собой изменение в семейном праве и в политическом устройстве общества. Возникает государство, конституция которого служит выражением экономических отношений общества. Так, например, вся внутренняя политическая история той гражданской общины древнего мира, о которой говорите вы, м. г., в вашей статье, есть не что иное, как выражение борьбы между богатыми и бедными, между аристократией и демократией (это прекрасно знал еще Аристотель). На основе этих новых учреждений вырастают известные понятия о частном, семейном и общественном праве, об отношениях к другим народам и даже к «первоначальным» языческим божествам.

Да, м. г., даже к «первоначальным» языческим божествам! Языческая религия есть обоготворение непонятых человеком сил природы. Религия первоначальная в настоящем смысле этого слова есть та религия, которую Макс Мюллер называет *натуральной*. Эта натуральная, основанная на обоготворении сил природы религия существует на заре культурной истории общественного человека. Но по мере того как растут производительные силы этого человека и общественная среда переживает более или менее глубокие изменения, первоначальная религия приобретает новый характер: из *натуральной* она превращается в *общественную*. Боги, бывшие когда-то простым олицетворением сил природы, становятся покровителями и даже воображаемыми творцами того или другого вида собственности, семьи, государственного устройства и международных отношений. Когда между людьми возникает борьба,—скажем из-за той или другой формы семейного быта,—языческие боги

конечно, и общественные отношения производителей друг к другу, изменяются условия, при которых они обмениваются своею деятельностью и участвуют во всем процессе производства. С изобретением нового военного орудия, огнестрельного оружия, необходимо должна была измениться вся внутренняя организация армии, должны были измениться те отношения, на основании которых отдельные личности сплачиваются в армию и могут действовать, как армия, равно как и взаимные отношения различных армий“ (**Маркс**).

также начинают ссориться между собою, становясь одни на сторону охранителей старины, а другие—на сторону новаторов. Так, у Эсхила эвмениды отстаивают *материнское* право, а Минерва защищает власть отца. Эта интересная богиня не имела, как известно, матери. С этой стороны она сама была в глазах людей не чем иным, как фантастическим отражением той борьбы, которая имела место при переходе от материнского права к отцовскому.

Что на почве известных отношений людей является известная «психика», это как нельзя более понятно. А что на почве данной «психики» вырастают известные течения философской мысли и художественного творчества, это тоже нетрудно показать. Припомните французскую философию XVIII века, и вы увидите, до какой степени вся она, во всех своих частностях, создана психикой третьего сословия, боровшегося с духовенством и дворянством. Об искусстве я не хочу распространяться здесь: я ограничусь указанием на «Философию искусства» Тэна [1]).

Человеческие понятия возникают на почве общественных отношений. Раз возникли данные понятия, они непременно сами влияют на общественные отношения. Между различными сферами понятий и представлений также существует взаимное влияние: религия влияет на право; перевороты, происходящие в области права, отражаются, как мы видели, на религиозных представлениях и т. д.

Так об'ясняется с точки зрения экономического материализма взаимодействие между различными факторами исторического развития.

Вы замечаете, м. г., что история сложнее, чем это думают экономические материалисты. Я отвечаю вам: теория экономического материализма вовсе не так узка, плоска и односторонняя, как думают это ее противники.

[1]) Впрочем, позволю себе одно маленькое замечанее. Г Кудрин в „Русском Богатстве“ очень удивился, услышав от Бельтова, что борьба классов отражается, между прочим, и на развитии архитектуры. Я думаю, что Бельтова можно упрекнуть лишь в одном—в том, что он не придал своей мысли более общего выражения. Что архитектура каждой данной исторической эпохи зависит от хозяйственного быта этой эпохи, говорил еще Родбертус: „In dem Baustil jeder Zeit spiegeln sich in der That die Grundzüge des volkswirthschaftlichen Lebens vor. Das römische Haus, das mittelalterliche städtische Bürgerhaus mit seinen Spreicherraümen... und das moderne Familien-und Salonhaus sind bezeichnete Marksteine einer dritthalbtauseudjährigen volkwirtschaftlichen Entwickelung, denn keine Kunst steht in grösseren Abhängichkeit von den sozialen Verhältnissen, als die Baukunst, und man hat daher mit Recht gevagt: einen neuen charakteristichen Baustil erhalten wir erst mit neuen sozialen Grundlagen“... **Rotbertus**, „Zur Frage des Sachwerths des Geldes im Alterthum“. Hild Jahrbücher, S. 365, B. XIV.

Вы указываете на международные столкновения и на результаты этих столкновений, как на такие явления, которых нельзя об'яснить с точки зрения экономического материализма. К величайшему моему сожалению, место не позволяет мне рассмотреть здесь приводимые вами примеры. Я вынужден ограничиться следующим общим положением: *в каждое данное время столкновение двух сил, равно как и самая возможность их столкновения, определяется характером (свойствами) этих сил.* В применении к международным столкновениям это общее положение будет гласить так: в каждое данное время результат столкновения двух обществ, равно как и самая возможность их столкновения, определяются характером (свойствами) этих обществ, т.-е. иначе сказать, *их внутренним* строем. Если теория экономического материализма удовлетворительно об'ясняет происхождение внутреннего устройства человеческих обществ, то она тем самым об'ясняет и результаты и самую возможность их столкновений.

«В наши дни,—говорит Мольтке,—биржа приобрела такое влияние, что она может для защиты своих интересов приводить в движение целые армии. Европейские армии появились в Мексике и Египте по требованию высшего финансового мира» [1]). «Как вы думаете, м. г., почему биржа может в настоящее время решать вопросы войны и мира? Не зависит ли это от экономического состояния цивилизованных обществ?

Результаты столкновений между охотничьими племенами не бывают похожи и не могут быть похожи на результаты столкновений между земледельческими народами; результаты столкновений между земледельческими народами, живущими при условии натурального хозяйства, не бывают похожи и не могут быть похожи на результаты столкновений между новейшими капиталистическими странами. Почему это? Не потому ли, что результаты столкновений зависят от экономического быта воюющих сторон?

Но, повторяю, я не могу пускаться в подробное обоснование этой мысли. Если вам угодно, я посвящу этому предмету особую статью. А пока я должен перейти к другому предмету.

В России до сих пор распространен тот странный предрассудок, что теория экономического материализма осуждает личность на бездействие; что если правы «экономические» материалисты, то «все» произойдет само собою; личности же остается только скрестить на груди руки. Не стану рассматривать здесь, откуда явился этот предрассудок;

[1]) La Guerre de 1870. Paris 1894, p. 2.

скажу только, что он тотчас же исчезнет, как только наша интеллигенция даст себе труд вдуматься в теорию «экономического» материализма.

Неужели в частной жизни мыслящий человек непременно должен обратиться в Обломова, если только он согласится с вышеприведенным определением Дидро: свобода воли есть иллюзия существа, сознающего себя как причину и не сознающего себя как следствие? Неужели гениальный музыкант перестанет заниматься музыкой, когда узнает, что гениальность есть результат известного, а лучше сказать, пока еще неизвестного, состояния мозга? Конечно, нет! Смешно и говорить об этом. Но почему же общественный деятель перестанет действовать, если убедится, что его идеалы сами представляют собой продукт экономического развития? Если они, действительно, представляют собой такой продукт, то тем больше ручательств за их будущее осуществление. «Человечество ставит себе всегда только такие задачи,—говорит Маркс,—которые оно может решить, так как при ближайшем рассмотрении всегда окажется, что самая задача только тогда выдвигается, когда существуют уже материальные условия, необходимые для ее разрешения, или когда они, по крайней мере, находятся в процессе возникновения». Если это так, то с тем большею верою в успех, с тем большею бодростью можем и должны мы работать над разрешением великих задач, волнующих современное цивилизованное человечество. Или, может быть, нашу энергию подорвет то обидное соображение, что дело, за которое мы беремся, уже в значительной степени подготовлено историей? Может быть, нам хотелось бы стать в такое положение, при котором мы имели бы право сказать во всеуслышание: вот, не будь нас, человечество коснело бы в невежестве, погибло бы от всякого рода бедствий, а явились мы—и все пошло как по маслу? Но, ведь это странное соображение, достойное лишь блаженной памяти Кита Китыча.

Когда говорят, что по теории экономического материализма все совершается и совершится само собою, то совершенно искажают сущность этой теории. По ее смыслу, общественные отношения (в *человеческом* обществе) суть отношения *людей*, и ни один великий шаг в историческом движении человечества не может совершиться не только без участия людей, но и без участия великого множества людей, т.-е. *масс*. Необходимость участия массы в великих исторических событиях обусловливает собою необходимость воздействия на эту массу более развитых, более нравственных личностей. Таким образом открывается широкий простор для плодотворной деятельности отдельных личностей, и если

между этими личностями нашлись бы такие, которые превратились бы в Обломовых под влиянием экономического материализма, то в этом надо было бы винить не экономических материализм, а именно эти личности: очевидно, они представляют собою очень уж неспособное к логическому мышлению и очень уж склонное к бездействию «*следствие*».

Замечательно, м. г., что у нас «личности» стали особенно охотно противопоставлять себя «естественному ходу событий» именно в последние 10—15 лет, когда, по признанию самих «личностей», произошло значительное понижение нравственного и умственного уровня интеллигенции. В семидесятых годах самые передовые, самые энергичные личности охотно смотрели на себя, как на простые орудия истории. «Мы не верим в возможность, путем предварительной работы, создать в народе идеалы, отличные от развитых в нем всей предшествующей историей»,—писал один энергичный выдающийся (теперь, к сожалению, уже умерший) народник в конце семидесятых годов. «Великие события,—продолжал он,—дело народных масс. Подготовляет их история. Отдельные лица ничего направить не в силах. Они могут быть только орудиями истории, выразителями народных стремлений». В настоящее время такими рассуждениями возмутились бы даже такие лица, которые по своей самодеятельности не могли бы выдержать и отдаленного сравнения с человеком, написавшим приведенные мною строки. Откуда это различие? Вот откуда. Лет двадцать тому назад наши передовые личности действительно верили в народ, они действительно были убеждены, что в народной среде существует течение, по смыслу своему тождественное с идеалами интеллигенции. Вот почему они, эти личности, охотно смотрели на себя, как на простые орудия истории, как на простых выразителей народных стремлений. А теперь значительная часть таких «личностей», в сущности, изверилась в народ, хотя и говорит о нем по старой привычке весьма чувствительно; теперь эти «личности» видят, что в народе преобладают индивидуалистические течения, что народная экономия противоречит их идеалам; и вот почему они сами противоречат экономии, вот почему они противопоставляют себя ей. Если б они умели согласовать свои идеалы с современным состоянием русской экономики, то они непременно стали бы ссылаться на эту последнюю, как на лучший довод в защиту своих идеалов. Но они не умеют согласовать свои идеалы с современной русской экономикой, а не умеют именно потому, что не поняли теории экономического материализма.

В своей статье вы, м. г., противопоставляете экономическим материалистам тех людей, «которые признают возможным сознательное,

целесообразное вмешательство отдельного человека, общества и государства в народно-хозяйственную жизнь». Но разве экономические материалисты отрицали возможность подобного вмешательства? Разве они говорили, напр., подобно так называемым манчестерцам, что государство не должно вмешиваться в экономическую жизнь народа? Нет, м. г., ничего подобного они никогда не говорили. Но то правда, что возможность государственного вмешательства они никогда не понимали так отвлеченно, как это понимают теперь гг. русские народники. По мнению экономических материалистов, все зависит от обстоятельств времени и места, как выражался автор примечаний к Миллю.

Когда крупная французская буржуазия времен Луи-Филиппа отстаивала охранительные пошлины, долженствовавшие спасти ее от английской конкуренции, она, во-первых, признала в принципе возможность государственного вмешательства в экономическую жизнь народа, а во-вторых, ясно видела *практическую* возможность такого вмешательства именно в ее интересах, в интересах крупной буржуазии; власть была в ее руках, оставалось лишь воспользоваться ею.

Но во времена реставрации она не всегда видела перед собою практическую возможность подобного вмешательства. Его часто делало невозможным преобладающее влияние аристократии. Чтобы сделать его возможным, крупной буржуазии непременно нужно было преодолеть влияние этой аристократии, т.-е. совершить некоторые переделки в «надстройке», выросшей на экономической почве.

Совершенно также, когда, при упомянутом выше Луи-Филиппе, мелкая буржуазия и рабочий класс задумывались об улучшении своей участи, они хотя и допускали в принципе возможность государственного вмешательства в экономическую жизнь народа, но не видели перед собою практической возможности такого вмешательства в их интересах: власть была не в их руках, а в руках крупной буржуазии. И вот мелкая буржуазия и рабочие стремятся к избирательной реформе.

Бывают эпохи, когда полезное для данного класса вмешательство в экономическую жизнь народа предполагает наличность некоторых политических условий, при отсутствии которых нечего и говорить о государственном вмешательстве. В действительности, разумеется, и тогда говорят о нем, но говорят пустые, недальновидные люди, сами не понимающие значения тех интересов, которые они берутся защищать.

На длинной кривой линии исторического развития человечества существуют точки великих, многозначительных поворотов. Обозначим эти точки буквами A, B, C, D и т. д. Когда экономическое развитие доходит до точки A, торжествует один класс; когда оно доходит до точки B, прежде господствовавший класс отходит на задний план, его место занимает новый господствующий класс; наконец, когда движение доходит, скажем, до точки S, борьба классов уже не имеет места, потому что исчезает самое разделение общества на классы. Движение человечества от точки A до точки B, от точки B до точки C и т. д., вплоть до точки S, *никогда не совершается в плоскости одной экономики.* Чтобы перейти от точки A до точки B, от точки B до точки C. и т. д., нужно каждый раз подняться в «надстройку» и совершить там некоторые переделки. Только совершив эти переделки, можно достигнуть желанной точки. *Путь от одной точки поворота к другой всегда лежит через «надстройку».* Экономика почти никогда не торжествует сама собою, о ней никогда нельзя сказать: farà da se. Нет, никогда не da se, а всегда *только через посредство надстройки,* всегда *только* через посредство известных политических учреждений. Таков несомненный смысл теории экономического материализма, когда мы смотрим на нее с точки зрения «практического разума».

Отчего зависят политические учреждения данной страны? Мы уже знаем, что они выражают собою экономические отношения. Но для того, чтобы войти в жизнь, эти подсказываемые экономикой политические учреждения должны предварительно пройти через головы людей в виде известных *понятий.* И вот почему человечество никогда не может перейти от одной поворотной точки своего экономического движения до другой, не пережив предварительно целого переворота в своих *понятиях.*

Но, заговорив о понятиях, мы переходим к вопросу *о просвещении,* о котором идет, между прочим, речь и в вашей статье.

Вы говорите, что со всех сторон из глубины нашего народа идут запросы на образование и что в эту сторону должны быть направлены усилия всех благородных людей. Это—великая, бесспорная истина! Да, именно здесь должны, прежде всего и больше всего, потрудиться все те, которые не хотят, по выражению поэта, позорить гражданина сан. Но разве в этом нужно убеждать экономических материалистов? Разве не говорят и не говорили они, что в настоящее время необходимо, прежде всего, развивать самосознание производителей? Ведь это почти то же, что говорите вы. *Почти то же,* потому что развитие самосознания производителей есть задача еще более определенная, хотя, правда, и гораздо более трудная, чем простое распространение знаний в народе. Производитель, умеющий читать и писать и обладающий некоторыми, более

или менее элементарными научными сведениями, во всех отношениях выше производителя, погруженного в тот непроницаемый мрак невежества, в котором жалко прозябал так художественно изображенный Г. И. Успенским носитель стройных земледельческих идеалов, крестьянин Иван Ермолаевич. Иван Ермолаевич, несмотря на стройность своих идеалов, еще не человек в собственном смысле этого слова: это еще только *возможность* человека. Если сын человекоподобного Ивана Ермолаевича, Мишутка, почувствовал жажду знания (у Успенского он совсем не чувствовал ее), то он уже стал *человеком*. Если он приобрел некоторые, хотя бы элементарные сведения, то он уже сделал несколько, хотя бы и небольших, шагов по пути человеческого развития, и уже тем самым он стал много выше своего отца. Но, обладая кое-какими арифметическими и естественно-научными сведениями, он может остаться круглым невеждой в том, что касается его собственного общественного положения и тех задач, которые вытекают для него из этого положения. А пока он не сознал этих задач, он, уже сделавший несколько шагов по пути человеческого развития, продолжает оставаться *нулем* в смысле сознательного воздействия на слепую силу экономии. И сколько бы мы, интеллигенция, ни рассуждали о возможности разумного влияния людей на ход развития экономических отношений, это влияние не будет иметь места в интересах Мишутки, пока он сам не задастся целью повлиять на указанные отношения.

В последнем счете освобождение Мишутки от власти слепой силы экономической необходимости может быть лишь делом самого Мишутки. И потому нет работы плодотворнее работы тех людей, которые возьмутся об'яснить это Мишутке.

Вы говорите, что благородная жажда знаний пробудилась в деревне. Это вполне верно, и это очень хорошо. Но непонятно, почему вы вспоминаете *только* о деревне. В городах, в крупных промышленных центрах, благородная жажда знаний еще сильнее. Жители этих центров гораздо более восприимчивы по самому своему положению. К ним и надо обратиться прежде всего. Но об этом когда-нибудь в другой раз.

Вы видите, м. г., что экономический материализм вовсе не осуждает своих сторонников на бездействие, что квиетизм и экономический материализм—не одно и то же.

«Марксист, убежденный в неминуемом наступлении торжества капитализма и в России,—говорите вы,—как бы ни огорчали его бедствия народа, как бы ни страдал он от сознания всей тяжести этих бедствий, должен, однако, ускорять этот процесс для возможно быстрого наступления капиталистической стадии, после которой производственные отношения вызовут иной экономический строй, совпадающий с тем, что мы называем требованием справедливости».

Оставляя в стороне неопределенность выражения «экономический строй, совпадающий с требованиями справедливости», я замечу вам, что вы делаете не совсем правильный вывод из того, что говорят экономические материалисты о неизбежности окончательного торжества капитализма в России.

Положим, что какой-нибудь свободомыслящий австриец сороковых годов высказал бы то убеждение, что Меттерних своей реакционною политикой сам ведет к гибели свою систему.

Скажете ли вы, что если б этот свободомыслящий австриец был человеком сильной логики и глубокого убеждения, то ему следовало бы сделаться агентом Меттерниха и обеими руками поддерживать все его реакционные меры?

Вы этого не скажете; вы хорошо видите, что у свободомыслящего австрийца нашлось бы другое, гораздо более плодотворное дело на почве, невольно возделываемой Меттернихом.

Но по отношению к экономическим материалистам вы рассуждаете иначе. Услышав, что, по их мнению, капитализм подготовляет почву для торжества экономического порядка, совпадающего с требованиями справедливости, вы говорите: у них не может быть теперь другого дела, кроме насаждения капитализма. Откуда эта разница? Почему ваше отношение к экономическим материалистам не совпадает с «требованиями справедливости»? Потому что вы хорошо понимаете, какое именно дело нашлось бы у противника меттерниховой системы, между тем как вам непонятно, что же могут делать люди, которые, будучи в принципе противниками капитализма, не приходят, однако, в ужас при виде его несомненного торжества в России.

Я надеюсь, что сказанное мною о необходимости развития самосознания производителей и о прочем до известной степени устранит это печальное недоразумение.

«Ускорять этот процесс»... Да, ускорять! Но «ускорять» можно различно. Только напрасно думает, наприм., г. Оболенский, что обеднение народа могло бы ускорить развитие капитализма. Обеднение народа не ускоряет, а замедляет его. И наоборот, рост самосознания производителей несомненно ускоряет его, что блистательно доказывается практикой западно-европейской общественной жизни. Но, с

другой стороны, этот же рост улучшает положение производителя, т.-е. устраняет, по крайней мере, *некоторые* вредные стороны капитализма. И с некоторыми оговорками можно сказать, что положение производителя тем более улучшается, чем более растет его самосознание. Выходит, стало быть, что можно содействовать ускорению капиталистического процесса, всецело становясь в то же время на сторону производителя. Этого-то, кажется, и не понимает г. Оболенский.

Экономические материалисты не считают возможным в настоящее время сознательное вмешательство государства в экономическую жизнь русского народа с целью осуществления «требования справедливости». Вас, повидимому, это огорчает. Но позвольте спросить вас: да разве вы сами считаете его возможным; разве вы забыли, что все зависит от обстоятельств времени и места? Но, по вашим словам, люди, стоящие за справедливость, «должны, по мере своих сил, бороться за спасение каждого живого человека, за то, чтобы крестьянин не отрывался от земли», и т. д. Это все прекрасно, но бороться за спасение «живых людей» *по одиночке,* значит заниматься простою филантропией. Спора нет, филантропия хорошая вещь, но ведь мы с вами говорим не о филантропии.

Хорошо «бороться» за то, чтобы крестьянин не отрывался от земли. Но хорошо опять-таки при известных обстоятельствах времени и места, как это вам выяснил еще Н. Г. Чернышевский. Он горячо и талантливо спорит с профессором Вернадским, защищая общинное землевладение. Нынешние наши сторонники старых устоев тоже защищают общину и тоже готовы спорить, по мере сил и способностей, с противниками общины. Отсюда делается тот вывод, что, по крайней мере во взгляде на общину, наши нынешние сторонники устоев стоят на точке зрения названного автора. Но это слишком поспешный вывод. Между Н. Г. Чернышевским и нынешними его будто бы последователями та огромная разница, что они относятся *догматически* к тому самому предмету, к которму он относился *критически.* Другими словами: между тем как он отстаивал общину, *предполагая наличность известных условий,* при отсутствии которых она утрачивала всякий смысл в его глазах, его нынешние будто бы последователи стоят за общину quand-même и готовы защищать ее, как бы радикально ни изменялись внешние и внутренние условия ее существования. И вот почему я говорю: если бы эти люди и остались верны *букве* учения названного писателя, то все-таки было бы несомненно, что они совершенно позабыли его *дух.*

Но на самом деле они плохо усвоили себе даже его *букву.* Они говорят вовсе не то, что говорил Н. Г. Чернышевский.

Вы помните, конечно, м. г., знаменитую статью: «Критика философских предубеждений против общинного землевладения». В этой статье видят обыкновенно защиту нашей русской общины. Но это большая ошибка. Автор названной статьи защищает в ней не нашу русскую общину, а коллективную собственность вообще, опровергая то мнение нелюбимых им либеральных экономистов, что цивилизация несовместима с коллективною собственностью. Он говорит: первый шаг цивилизации есть отрицание этой собственности; второй будет отрицанием отрицания, возвратом к коллективизму. Мимоходом он доказывает, что продолжительность второго периода, периода господства индивидуальной собственности, может—*при известных обстоятельствах и при известном положении дел у более передовых народов — сократиться до нуля,* т.-е. что первобытная коллективная собственность может местами сразу перейти в высшую форму коллективизма. Я не буду рассматривать здесь, нуждается ли в каких-либо дополнениях и оговорках мысль о возможности минования целого исторического периода, а спрошу только: о нашей ли русской общине говорится в названной статье? И отвечу: нет, в ней говорится *по поводу* спора об этой общине, *но уже не о ней,* не об этой общине, и потому к ней не относятся и рассуждения о возможности миновать период индивидуальной собственности.

Вы хотите доказательств, м. г.?—Вот они.

«Я стыжусь самого себя,—говорит в предисловии автор статьи.—Мне совестно вспомнить о безвременной самоуверенности, с которою я поднял вопрос об общинном землевладении. Этим делом я стал безрассуден, скажу прямо, стал глуп в своих собственных глазах... Трудно об'яснить причину моего стыда, но постараюсь сделать, как могу. Как ни важен представляется мне вопрос о сохранении общинного землевладения, но он все-таки составляет одну сторону дела, к которому принадлежит. Как высшая гарантия благосостояния людей, до которых он относится, этот принцип получает смысл только тогда, когда уже даны другие, низшие гарантии благосостояния, нужные для доставления его действию простора. Такими гарантиями должны считаться два условия. Во-первых, принадлежность ренты тем самым лицам, которые участвуют в общинном владении. Но этого еще мало. Надобно также заметить, что рента только тогда серьезно заслуживает своего имени, когда лицо, ее получающее, не обременено кредитными обязательствами,

вытекающими из самого ее получения... Когда человек уже не так счастлив, чтобы получить ренту, чистую от всяких обязательств, то, по крайней мере, предполагается, что уплата по этим обязательствам не очень велика по сравнению с рентою... Только при соблюдении этого второго условия люди, интересующиеся его благосостоянием, могут желать ему получения ренты». Но это условие не могло быть соблюдено в деле освобождаемых крестьян; поэтому автор цитируемой статьи и считает бесполезным защищать не только общинное землевладение, но и самое наделение крестьян землею. У кого оставалось бы какое-нибудь сомнение на этот счет, того совершенно убедит следующий пример, приводимый нашим автором. «Предположим,—говорит он, обращаясь к своему любимому способу об'яснения посредством «парабол»,—предположим, что я был заинтересован принятием средств для сохранения провизии, из запаса которой составляется ваш обед. Само собою разумеется, что если я это делал собственно из расположения к вам, то моя ревность основывалась на предложении, что провизия принадлежит вам, и что приготовляемый из нее обед здоров и выгоден для вас. Представьте же себе мои чувства, когда я узнаю, что провизия вовсе не принадлежит вам и что за каждый обед, приготовленный из нее, берутся с вас деньги, которых не только не стоит самый обед, но которых вы вообще не можете платить без крайнего стеснения. Какие мысли приходят мне в голову при этих столь странных открытиях?.. Как я был глуп, что хлопотал о сохранении собственности в известных руках, не удостоверившись прежде, что собственность достанется в эти руки и достанется на выгодных условиях? Лучше пропадай вся эта провизия, которая приносит только вред любимому мною человеку! Лучше пропадай все дело, которое приносит вам только разорение!»

В другом сочинении тот же автор говорит: «Пусть дело освобождения крестьян будет передано в руки помещичьей партии. Разница не велика». И на замечание о том, что разница колоссальная, так как помещичья партия высказывается против наделения крестьян землею, он решительно отвечает: «Нет, не колоссальная, а ничтожная. Была бы колоссальная, если б крестьяне получили землю без выкупа. Взять у человека вещь или оставить ее человеку—разница, но взять с него плату за нее—все равно. План помещичьей партии разнится от плана прогрессистов тем, что он проще, короче. Поэтому он даже лучше. *Меньше проволочек, вероятно, меньше и обременения для крестьян* [1]).

[1]) Курсив наш.

У кого из крестьян есть деньги, тот купит себе землю. У кого нет, тех нечего и обязывать покупать ее. *Это будет только разорять их* [1]). Выкуп—та же покупка. Если сказать правду, лучше пусть будут освобождены без земли... Вопрос поставлен так, что я не нахожу причин горячиться даже из-за того, будут или не будут освобождены крестьяне, тем меньше из-за того, кто станет освобождать их—либералы или помещики. По-моему—все равно. Или помещики даже лучше».

В другом месте того же сочинения он замечает: «Толкуют освободить крестьян. Где силы на такое дело? Еще нет сил. Нелепо приниматься за дело, когда нет сил на него. А видите, к чему идет: станут освобождать. Что выйдет,—сами судите; что выходит, когда берешься за дело, которого не можешь сделать?.. Испортишь дело, выйдет мерзость. Эх, наши господа эмансипаторы, все эти ваши Рязанцевы с компанией! Вот, хвастуны-то; вот болтуны-то! вот, дурачье-то»...

Я полагаю, м. г., что эти выписки довольно убедительно подтверждают справедливость сказанного мною о взгляде Н. Г. Чернышевского на русскую общину. Сначала он защищал ее; потом увидел, что нет налицо тех условий, при которых общинное землевладение—и даже вообще наделение крестьян землею—могло бы принести пользу народу. Тогда он стал *стыдиться* той безвременной самоуверенности, с которой он выступал на защиту общины («Лучше пусть пропадает»... и т. д.).

Его нынешние будто бы последователи рассуждают не так. Они дорожат общиной и забывают о тех условиях, при отсутствии которых общинное землевладение может стать,—и в самом деле становится,—*вредным* для народа. Они превратили в мертвую *догму* то, на что он смотрел с *критической* точки зрения.

Я знаю, что меня упрекнут в несправедливости. Мне скажут: «Да когда же защитники общины забывали о тех условиях, которые необходимы для того, чтобы она принесла пользу народу? Разве не народники поминутно твердят, что вот надо было бы сделать и то и это для упрочения и процветания устоев?» Гг. народники, действительно, придумали немало проектов для поддержания и усовершенствования устоев. Но немало проектов, полезных для народа, придумано было уже и в то время, когда появилась статья «Критики философских пердубеждений». Однако, автору этой статьи одних хороших проектов, как мы видели, было недостаточно. Суровый и насмешливый критик, он спрашивал себя: *где силы для осуществления этих проектов?* И когда видел, что

[1]) Курсив наш.

сил нет, что *хорошим* проектам суждено остаться *проектами,* он находил постыдным тратить слова на их обсуждение и желчно обзывал людей, носившихся с ними, глупцами, хвастунами, болтунами и т. д. Так ли относятся к делу нынешние сторонники устоев? Нет, их отношение к ним совершенно другое. Для них слова—все; они не спрашивают себя—где силы для осуществления хороших проектов; они заражены тою бесплодною мечтательностью, которую так осуждал Н. Г. Чернышевский и которую так жестоко подчас осмеивал знаменитый «Свисток».

Недавно г. Глинский в «Историческом Вестнике» обрушился на экономических материалистов за их будто бы непочтение к «шестидесятникам». Я осмелюсь заметить г. Глинскому, что он играет словами. Экономические материалисты могли бы сказать ему: есть шестидесятники и шестидесятники, подобно тому, как есть «мужик и мужик». Если шестидесятники по своим стремлениям и по направлению своих мыслей похожи на автора примечаний к Миллю, то экономические материалисты глубоко уважают их. Но они не могут питать уважения к тем шестидесятникам, прекраснодушие которых жестоко возмутило бы и автора примечаний к Миллю и всех его сотрудников.

Экономические материалисты, подобно этому автору, враги индивидуализма. Они убеждены, что высшая фаза цивилизации необходимо придет к той форме собственности, которая характеризует собою первую фазу. Но они думают, что это еще недостаточное основание для того, чтобы отстаивать *современное наше общинное землевладение. Это* землевладение бесполезно в данное время для народа, потому что нет (да, кажется, никогда не было) в наличности таких условий, при которых оно могло бы сделаться полезным ему [1]), и нет тех сил, которые могли бы создать наличность таких условий. Экономические материалисты очень резко относятся к мечтаниям людей, воображающих, что эти условия могут быть созданы схоластическими рассуждениями на тему о роли личности в истории, о том, что всякий честный социолог непременно суб'ективен и т. п. Их осуждают за резкость их отношения к этим людям. Но что же им делать? У Добролюбова, Чернышевского и других, подобных им героев русской мысли научились они едко смеяться над маниловскими мечтаниями, и в этом отношении привычка вкоренилась в них так сильно, что их исправит только могила. Но мне

[1]) Об этом см. Волгина: „Основание народничества в трудах г. Воронцова (В. В.)".

кажется, что это не очень дурная привычка. Жестоко ошибается или жестоко искажает истину тот, кто говорит, что экономические материалисты равнодушны к экономическим интересам народа. Нет, они вовсе не равнодушны к ним. Но они глубоко убеждены, что ничего хорошего, ни в каком отношении, не принесут народу те приемы «борьбы» за народное благосостояние, которые рекомендуют наши сторонники старых «устоев». В *этом отношении* между экономическими материалистами и народниками бездонная пропасть. Никакое соглашение между ними невозможно. Но вы, м. г., не принадлежите, думается мне, к числу защитников «устоев» quand même. И я надеюсь, что с людьми *вашего* направления экономические материалисты могли бы сойтись во многом, хотя, конечно, и не во всем.

НЕЧТО ОБ ИСТОРИИ

(Социологические основы истории. П. Лакомба. Пер. с французского под редакцией Р. И. Сементковского. Издание Ф. Павленкова)

Мы уверены, что многие русские читатели отнесли Лакомба к числу так называемых (очень неправильно) экономических материалистов. Он, если хотите, действительно, экономический материалист, однако, совершенно особого рода. Его взгляды совсем не похожи на взгляды тех людей, которым мы обязаны теорией, называемой экономическим (правильнее—диалектическим) материализмом. И именно потому нам хочется поговорить об его книге.

В этой книге отведено не мало места рассуждениям о природе человека, «человека вообще». «Человеческая природа» должна, по мнению нашего автора, дать ключ к пониманию общественных явлений. Став на точку зрения человеческой природы, Лакомб вполне логично умозаключает, что *психология* может оказать социологу гораздо больше услуг, чем *биология*. Не биология, а психология заключает в себе, по мнению Лакомба, об'яснение истории. Анализируя человеческую природу, он указывает различные, свойственные человеку потребности, напр., потребность в пище, одежде и кровле, половую потребность; потребность любить, а также и «ненавидеть» своих ближних; потребность вызывать их одобрение, наконец—художественную и научную потребности.

Между всеми этими потребностями Лакомб устанавливает некоторую иерархию.

«Кто хочет предвидеть историческую роль какой-нибудь потребности,—говорит он,—должен прежде всего принять во внимание степень ее безотлагательности» (стр. 47). Потребности в пище, одежде и жилище оказываются самыми безотлагательными, Лакомб замечает, правда, что потребность дыхания еще более безотлагательна, но воздух имеется в изобилии; нам надо только раскрыть рот, чтобы пользоваться им; поэтому как ни важна названная потребность, она не могла иметь влияния на развитие человеческих обществ. *Из телесных потребностей* и различных видов *промышленности*, направленных к их удовлетворению, Лакомб составляет особую группу, которую он называет *экономической*. Эту группу он считает «самой влиятельной в истории».

Благодаря физическому строению человека, деятельность экономическая предшествует у отдельных людей всем другим видам деятельности. Она первенствует над ними, и не в один какой-нибудь период жизни, но во всякое время, ежедневно. Только тогда, когда экономический мотив уже совершил свое дело, выступают на сцену остальные желания, на удовлетворение которых остается тем больше времени и сил, чем меньше ушло их на экономическую деятельность (стр. 48). Экономический мотив, как наиболее сильный, всегда и везде побеждает все другие мотивы, если только приходит в столкновние с ними. Поэтому Лакомб считает себя в праве построить следующие «гипотезы» 1) «общества должны были достигнуть известной степени материального благосостояния прежде, чем стало возможно умственное развитие; 2) прогресс в экономическом отношении сильно видоизменяет и другие стороны общественного строя; 3) в последнем усовершенствования были возможны лишь в той степени, в какой они были согласны с экономическим интересом» (стр. 57).

Вот и весь экономический материализм Лакомба. С выставленными им «гипотезами» нельзя не согласиться, хотя формулировка их, т.-е. собственно формулировка второй и третьей «гипотезы», не вполне удовлетворительна. Нельзя не признать также, что, подтверждая свой взгляд различными примерами, этот автор часто говорит много верного и остроумного. Поэтому его книгу с пользой для себя прочтут все те, кому хочется взглянуть на общественную жизнь трезвыми глазами и кому уже надоели всероссийские «социологические» фантазии. Но при этом не надо забывать, что у Лакомба недурны только некоторые отдельные места, а вообще его «материализм» не выдерживает даже легкого прикосновения критики.

Точка зрения «человеческой природы» далеко не нова в общественной науке. Ее держался, например, еще Аристотель, который, как известно, стремился доказать, что рабство вполне *соответствует* природе людей, несущих на себе его иго.

Ее держались все французские просветители XVIII века, неутомимо повторявшие, что рабство совершенно противоречит чолевеческой природе, которая требует *свободы*.

Той же точки зрения держались многочисленные *противники* французских просветителей, старавшиеся оправдать старый порядок ссылками все на ту же человеческую природу. Далее. Огюст Конт был твердо убежден, что подчиненное положение женщины есть необходи-

мое и неотвратимое следствие ее природы [1]). Тот же Огюст Конт приурочивал свой (т.-е., вернее сказать, заимствованный им у Сен-Симона) пресловутый закон трех фазисов не к чему другому, как именно к природе человека [2]). Вообще до сороковых годов нынешнего столетия едва ли был хоть один писатель, занимавшийся общественными вопросами, который не апеллировал бы так или иначе к человеческой природе. Лакомб очень ошибается, полагая, что сторонники теории так называемого национального духа были далеки от точки зрения человеческой природы.

Они тоже держались этой точки зрения, хотя и придавали ей новый вид: из природы «человека вообще» у них получалась природа римлянина, природа грека, природа германца, природа славянина и т. д и т. д.

И каждая такая «природа» служила им магическим словом, разрешавшим все исторические затруднения. Что теория национального духа неосновательна, в этом Лакомб совершенно прав.

Но столь же неосновательна и любезная ему теория природы «человека вообще». Одно из двух. Или эта природа неизменна, и тогда странно ссылаться на нее при исследовании вопросов общественного развития, так же странно, как вообще об'яснять изменения *переменной* величины свойствами величины *постоянной*. Или же природа человека сама изменяется, и тогда социологу надо найти те причины, действием которых вызываются ее изменения. Можно, конечно, и в этом случае сослаться на человеческую природу: таковы, мол, ее свойства, что она должна измениться. Но это значит вращаться в заколдованном круту и отделываться *словами* там, где требуется *научное решение*. В таком заколдованном кругу вращались очень многие социологи, напр., хотя бы тот же Огюст Конт, этот враг «метафизики», сделавший из «человеческой природы» настоящую метафизическую сущность (entité). Но теперь людям науки странно попадать в этот круг, потому что выход из него давно найден и найден именно основателями современного *диалектического материализма*.

Материалисты-диалектики говорят, что «*свойства*» исторического человека, его привычки и стремления, его воззрения и идеалы, его сим-

[1]) См. Lettres d'Auguste Comte á John Stuart Mill, Paris 1877, письмо от 16 июля 1843 г., и от 15 октября того же года.

[2]) См. Cours de philosophie positive, ed. de 1869, I p. 8—9 и T. III p. 193. О человеческой природе, см. у него также в 4-м томе, стр. 384, 385, 387 и во многих других местах его курса.

патии и антипатии, изменяются вместе с ходом общественного развития, которое обусловливается причинами, лежащими не в самом человеке, а *вне его*. Общественные отношения охотничьих племен не похожи на общественные отношения земледельцев; общественные отношения народов, занимающихся земледелием при господстве так называемого *натурального хозяйства*, не похожи на общественные отношения народов, «*проходящих школу капитализма*», и т. д. и т. д.

От одного способа производства к другому люди переходят не потому, что у них является другая «природа», а потому, что увеличилась власть общественного человека над внешней природой, изменилось состояние их *производительных сил*. Поэтому можно и должно сказать, что именно в развитии производительных сил и надо искать в последнем счете разгадки исторического движения человечества.

Первоначальный толчок для развития общественных производительных сил дает сама *природа:* их рост в значительной степени определяется свойствами *географической среды*. Но отношение человека к географической среде не неизменно; чем больше растут его производительные силы, тем быстрее изменяется отношение общественного человека к природе,—тем быстрее подчиняет он ее *своей власти*. С другой стороны, чем больше развиваются производительные силы, тем скорее и легче совершается их дальнейшее движение: производительные силы в современной Англии растут несравненно быстрее, чем росли они, напр., в древней Греции. Именно этой-то внутренней логике развития производительных сил и подчиняется в последнем счете все общественное развитие, подчиняется по той простой причине, что общественные отношения, не соответствующие данному состоянию производительных сил, неизбежно устраняются: пример—рабство, которое перестало существовать, когда пришло в противоречие с производительными силами общества, т.-е., говоря проще, когда стало невыгодным. Само собою понятно, что это устранение отживших учреждений и отношений вовсе не происходит само собою,—нелепая мысль, которую часто приписывают диалектическим материалистам их противники. Даром ничто никому не дается,—эту старую истину прекрасно знают материалисты-диалектики. На практике они гораздо более руководствуются ею, чем многие и многие прекраснодушные идеалисты, суб'ективисты и проч. и проч. Но не в том теперь дело. Оно в том, что ученому, покинувшему точку зрения человеческой природы, также невозможно искать об'яснения истории в психологии, как невозможно искать *его в биологии. Психологическая* точка зрения есть лишь один из частных случаев точки зрения *человеческой природы;* что мысли человека влияют на его поступки, это не подлежит никакому сомнению, в этом может усомниться только тот, кто сам хромает по части мышления. Но вопрос в том, откуда мысли берутся. А на этот вопрос материалисты-диалектики дают гораздо более ясный ответ, чем идеалисты и эклектики, которым остается ссылаться лишь на человеческую природу, т.-е. в сущности перекраивать старую теорию врожденных идей, которая уже во второй половине прошлого века видоизменилась в том смысле, что людям стали приписывать *врожденную тенденцию* развиваться в умственном отношении именно так, а не иначе; проходить в своем развитии именно такие фазисы, а не другие.

Ни о чем этом не имеет даже смутного понятия «экономический» материалист Лакомб. Он держится как раз той точки зрения, которая была устранена из науки новейшим материализмом. Его экономический материализм очень напоминает собою первые попытки материалистического об'яснения общественного развития, напр., попытку *Гельвеция*. Разница лишь в том, что Гельвеций был несравненно даровитее, а потому и сочинения Гельвеция даже и в настоящее время гораздо поучительнее, чем книжка Лакомба.

Всем тем философам, которые стояли на точке зрения человеческой природы, естественно было искать такого идеального порядка общественных отношений, который лучше всех других соответствовал бы этой природе. Другими словами, каждый из них по необходимости был *утопистом*. Это не значит, что все они были новаторами. Далеко нет, многие из них были строгими «охранителями», а иные и просто реакционерами. Но по существу дела каждый из них относился к желательному для него общественному порядку совершенно так, как относились к своим идеалам люди, называемые утопистами par excellence, все они мерили всякий данный общественный порядок на аршин свойственных им понятий о человеческой природе. Пусть припомнит читатель вышеупомянутые рассуждения Конта о подчинении женщины. Стараться найти идеальный общественный порядок, наиболее соответствующий человеческой природе, значит стараться найти такой порядок, дальше которого уже некуда было бы итти человечеству, при котором людям можно было бы, правда, вносить маленькие поправки в свои отношения, но нельзя было бы, под страхом отклонения от своей природы, видоизменять эти отношения по существу. В каждом *утописте* была, по крайней мере, в возможности, an sich, препорядочная доза *консерватизма*, что прекрасно указывается историей социалистических

колоний в Америке. В материалистах-диалектиках такой консерватизм совершенно немыслим. По их теории общественные отношения должны изменяться вместе с развитием общественных производительных сил. Где пределы для развития этих сил? Их нет. А поэтому нет и идеального порядка, дальше которого некуда было бы итти человечеству. Материалисты-диалектики являются сторонниками безостановочного поступательного движения.

Они единственные прогрессисты в полном смысле этого слова.

В качестве сторонника точки зрения человеческой природы, Лакомб тоже является *утопистом*-консерватором.

Он совершенно неспособен представить себе, что могут существовать экономические отношения, не похожие на нынешние капиталистические отношения. Для него крушение капиталистического порядка равносильно крушению цивилизации. В этом случае он целиком разделяет все предрассудки вульгарных экономистов. Да и не только в этом случае. В своих экономических взглядах Лакомб ни на шаг не идет дальше этих почтенных ученых. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать то, что он говорит о влиянии размножения на богатство народов (стр. 325 и след. русского перевода). Тут мало сказать, что Лакомб ошибается. Нет, ошибка ошибке рознь. Тут приходится признать, что он прямо-таки не имеет ровно никакого понятия о том предмете, о котором взялся рассуждать. Тут Лакомб слаб, как новорожденный младенец, хотя и тут у него появляются иногда зародыши дельных мыслей. «Есть двоякого рода бедность»,—говорит он (стр. 327). Это совершенно справедливо: бедность дикаря совсем не то, что бедность современного пролетария; она происходит совсем от других причин. Но, высказав эту дельную мысль, Лакомб немедленно топит ее в наивнейших рассуждениях о *перенаселении*. «Дикари бедны, хотя и малочисленны,—говорит он,—потому что у них нет орудий, создающих ценности; участников в распределении мало, но распределять-то нечего. У старых цивилизованных народов имеются прекрасные орудия производства и много продуктов, но делить их приходится между слишком многими» (стр. 330). Отсюда будто бы и является бедность у цивилизованных наций Можно подумать, что у «старых цивилизованных народов» существуют такие учреждения, которые приводят в известность потребности всего населения, направляют общественное производство сообразно этим потребностям и затем распределяют полученные продукты опять-таки сообразно с ними. Если бы так было в действительности и если бы, несмотря на такую организацию производства, старые «цивилизованные народы» все-таки отличались бедностью, то можно было бы с полным правом приписать это явление тому, что «делить приходится между слишком многими». Нельзя было бы говорить, что «есть двоякого рода бедность». У цивилизованных народов, как и у дикарей, она одинаково являлась бы следствием невозможности произвести нужное количество продуктов. На самом же деле, в современном капиталистическом обществе потребности бедняков влияют на производство лишь постольку, поскольку бедняки в состоянии *платить* за нужные им продукты: у кого ничего нет, с тем «делится» разве лишь тот, кто подает ему *милостыню*, но, очевидно, не этот дележ имеет в виду наш автор.

Далее. В какой мере низший класс населения является в капиталистических странах представителем «действительного», т.-е. *платящего* спроса? В той мере, в какой ему удается продать капиталистам свою рабочую силу: есть работа, есть и кое-какие, разумеется, очень маленькие средства существования, а лишился работы—клади зубы на полку. Но с какою целью покупает капиталист рабочую силу пролетария? С целью извлечения прибыли из ее производительного употребления. Если капиталист не надеется получить прибыль, то он не станет «работать», как бы ни были велики, *сами по себе*, производительные силы общества. А из этого следует, что в современном капиталистическом обществе пределы общественного производства даются именно возможностью *прибыльной затраты капитала*, а вовсе не абсолютными размерами производительных сил. Вот почему в этих обществах бедность создается, действительно, совсем не теми причинами, какими обусловливается она на первых шагах культурного развития: бедность дикаря коренится в его отношениях к природе, в ничтожности его власти над нею; бедность пролетария создается общественными отношениями. Кто не понимает этого, тому лучше совсем не пускаться в рассуждения об экономии цивилизованных обществ, ничего кроме старого вздора он о ней не скажет.

Мы могли бы взять из книги «Социологические основы истории» еще несколько примеров, свидетельствующих о полной некомпетентности ее автора в экономической области. Мы не видим в этом надобности, так как приведенный нами пример достаточно ярок. Мы только спросим читателя: много ли действительно дельного скажет по вопросу исторического развития человечества такой экономический материалист, который в экономии почти ровно ничего не понимает? Вероятно, очень мало.

Если законы общественно-исторического развития коренятся в человеческой природе, то человечество также не может избавиться от подчинения им, как не может сесть на самого себя верхом.

Известно или неизвестно ему существование этих законов, оно, во всяком случае, должно следовать им в своем развитии.

Так и смотрели обыкновенно философы истории на те законы общественного развития, которые они формулировали. Сен-Симон сравнивает свой закон трех фазисов с провидением, против которого бессильна воля человека.

Совсем иначе смотрят на указываемые ими законы материалисты-диалектики По их мнению, законы эти коренятся не в природе людей, а в природе тех общественных отношений, в которые становятся люди на различных стадиях развития производительных сил.

До сих пор люди становились в эти отношения совершенно бессознательно; отношения эти были продуктом *необходимости,* а не *свободного, т.-е. разумного, целесообразного* человеческого действия. Но людям достаточно понять причину этой своей зависимости от своих собственных производительных сил, чтобы подчинить их своей воле и своему разуму. Здесь повторяется то же самое, что мы видим в отношениях людей к природе. Пока люди не знают сил природы, они слепо подчиняются им, а раз они узнали их, тогда силы природы подчиняются людям.

Это, конечно, не шуточное условие: понять причину своего подчинения своим собственным производительным силам. Это очень трудная задача.

Но важно уже то, что в настоящее время ее решение вполне возможно, и *не* только *возможно,* а прямо *неизбежно.* Посмотрите, напр., на *кризисы.* В кризисах сказывается, может быть, громче, чем где бы то ни было, зависимость человека от слепой силы экономических отношений. Но чем громче сказывается эта зависимость, тем яснее обнаруживается ее современная причина: ***неорганизованность производства*** Люди видят ее и вступают в борьбу с нею. Одни стараются превозмочь ее, оставаясь на почве старых отношений: «промысловые синдикаты». Другие идут дальше, понимают дело глубже: они стараются устранить эти старые отношения, чтобы таким образом вполне подчинить экономику просветленной разумом воле человека. Таким образом, эта борьба, борьба света с тьмой, разума с необходимостью, уже ведется, и—что всего важнее—не может не вестись; если бы люди вздумали теперь отказаться от нее, то им воспрепятствовала бы в этом сама экономическая необходимость: ее тяжелые и неотразимые удары скоро разбудили бы задремавшее население современных цивилизованных стран. Как видим, то подчинение людей социальным законам, о котором говорят материалисты-диалектики, существенно отличается от того подчинения, о котором говорили мыслители, стоявшие на точке зрения человеческой природы. Можно сказать, что одни начинали за здравие и кончали за упокой, а другие начинают за упокой и кончают за здравие. Одни начинают свободой и кончают необходимостью, а другие, начиная необходимостью, приходят к свободе. В учении этих последних и только в их учении, т.-е. только в диалектическом материализме, нет ни одного атома фанатизма.

Не имея понятия о современном диалектическом материализме, Лакомб даже не подозревает возможности торжества человеческого разума над слепой силой экономической необходимости. Его «экономический» материализм сводится, как мы уже знаем, к убеждению в том, что экономические нужды человечества говорят громче и повелительнее всех других его нужд. Но как бы ни была справедлива эта мысль, из нее еще вовсе не следует, что людям навсегда суждено оставаться рабами своей собственной общественной экономии. Разумная, планомерная организация общественного производства обеспечит удовлетворение «телесных потребностей» человека, как обеспечивается самою природою при *всяких* общественных отношениях удовлетворение «потребности дыхания». Телесные потребности перестанут поэтому играть во взаимных отношениях людей ту огромную роль, какую они несомненно, играют теперь, когда удовлетворение их зависит от беспорядочной игры случайностей. Но Лакомбу даже и в голову не приходит это соображение. Для него только и света в окне, что капиталистическое производство. Ему кажется, что «телесные потребности» цивилизованного человечества не могут удовлетворяться иначе, как в системе капиталистических отношений. Поэтому та природа человека, которую он имеет в виду, есть в действительности не более, как *природа капиталистического порядка.* А так как эта природа очень некрасива, то непривлекателен и лакомбовский «человек вообще». «Экономический» материализм Лакомба есть в некотором смысле *пасквиль на человеческий род.* К счастью, этот материализм—простой продукт недоразумения, отсталости научных понятий нашего автора.

Есть у Лакомба страницы, которые наверное обратили на себя особенное внимание русских читателей. Это те страницы, где говорится о *роли «личности» в истории.* Роль эта, по мнению Лакомба,

очень велика. Он совсем не согласен с теми мыслителями, которые все сводят к действию общих причин. Поставьте Фридриха во главе пруссаков, побежденных при Иене,—говорит он,—и отнимите у французов Наполеона, думаете ли вы, что ход события от этого не изменился бы? Во всяком случае, ни один военный этого не скажет (стр. 22). Ошибаются те, которые говорят, что великие люди являются лишь выразителями стремлений своего времени. Многие исторические новшества предприняты великими людьми при полном несочувствии окружающей их среды. «Магомет вначале встретил со стороны окружающих открытую враждебность, а в конце концов сумел увлечь в священную войну тот самый народ, который первоначально не выказывал к ней никакого расположения» (стр. 24—2). «Установление или толпа или среда, что одно и то же,—продолжает Лакомб,—играют большую роль в истории, но мы все-таки настаиваем на том, что исторические личности, стоящие во главе установлений и руководящие их деятельностью, своим личным положительным или отрицательным характером, своими выдающимися или незначительными способностями, также имеют влияние на ход событий и что это влияние часто сказывается и на конечных результатах» (стр. 22).

Личность вносит в историю элемент случайности. Все это очень понравится тем нашим великим, средним и малым «личностям», которых возмущает одна мысль о том, что они могут явиться простыми орудиями исторического движения. Подобные «личности» не прочь послужить истории, но им хочется, чтобы она—в лице своих философов—чувствовала, что они служат ей по доброй воле, и сознавала, что без них ей пришлось бы подчас очень плохо. Эти-то «личности», требующие от истории, если не преданности, то, во всяком случае, уважения, поспешат согласиться с Лакомбом и укорить им «несогласно мыслящих», вот, дескать, тоже экономический материалист, а окаянства в нем все-таки меньше». Но Лакомб в этом случае, как и в других,—не надежная опора. Его доводы нимало не убедительны и свидетельствуют лишь о том, что он,—человек все-таки не глупый,—лишен всякой способности к *философскому* мышлению.

Очень возможно, что битва при Иене имела бы другой исход, если бы во главе французов не было Наполеона. Но еще вероятнее, что она окончилась бы не так, как окончилась, если бы французский солдат начала нынешнего столетия был не лучше французского солдата времен Людовика XV; это, с одной стороны, как будто бы доказывает, что все дело в «личностях» (из которых состоит, напр., армия),—но с другой стороны приводит нас прямым путем к старому вопросу о том, почему же «личности» одной эпохи не похожи на «личности» другой, а этого вопроса нельзя решить иначе, как анализом общественных отношений, свойственных различным историческим эпохам [1]).

Что многие новшества предпринимались великими историческими деятелями «при полном несочувствии окружающей их среды», это тоже справедливо. Но такое возражение затруднит разве лишь идеалистов, к каким принадлежит и Лакомб, несмотря на свой «экономический материализм». Если история об'ясняется психологией, то ясно, что великие исторические деятели, стоявшие выше своей среды, внесли в историю нечто свое, нечто такое, чего в этой среде не было. Но с точки зрения материалистов-диалектиков это не так. Они под свойствами общественной среды понимают прежде всего свойства тех *общественных отношений*, в которые становятся люди на каждой данной ступени развития их производительных сил. Психология среды идет лишь после этого и как результат названных отношений. Но в таком случае в деятельности великих исторических личностей нет такого «остатка», который не поддавался бы об'яснению посредством свойств общественной среды: великий человек лишь яснее и лучше отражает в своем уме эти свойства. И именно поэтому он может стать во временное противоречие с «толпою», которая, однако,—под влиянием тех же самых общественных отношений,— мало-по-малу переходит на сторону «героя». Автор «Системы приобретенных прав» лучше понимал положение немецких рабочих, чем сами рабочие. Поэтому они иногда освистывали автора «Системы приобретенных прав». Но свойства среды—экономические отношения Германии,—скоро убедили передовую часть немецких рабочих, что прав был человек, взгляды которого сначала поразили их своей смелостью. Вот только и всего. *И в этом «конечном результате»* нет решительно ничего, не поддающегося анализу с точки зрения логики общественных отношений.

Кто противопоставляет историческую деятельность великих людей действию социальных законов, уподобляется (хотя бы *это противопоставление* принимало у него, как у Лакомба, вид *вычитания)* тому щедринскому герою, который поставил себе дилемму: *«либо закон,*

[1]) Само собою разумеется, что, напр., в сражении при Иене роль Наполеона не похожа была на роль первого встречного французского рядового. Но что же из этого следует? Функция мозга в человеческом организме не похожа на функцию пальцев нижних конечностей. Она, несомненно, важнее. Это, однако, не доказывает, что функция мозга не об'ясняется общими законами физиологии.

либо я», и требовал, чтобы она была разрешена прямо, не норовя ни в ту, ни в другую сторону.

И все-таки мы советуем внимательно читать «Социологические основы истории». Автор их очень отсталый человек. Но на безлюдьи и Фома дворянин. Лакомб все-таки разумнее смотрит на вещи, чем многие российские «социологи». И раз г. Павленков решился издать его книгу, то следовало бы внимательнее отнестись к ее переводу, он *оставляет желать лучшего*.

О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ ИСТОРИИ

I.

(Essais sur la conception matérialiste de l'histoire par Antonio Labriola professeur à l'université de Rome, avec une préface de G. Sorel. Paris 1897.)

Признаемся, мы с немалым предубеждением взяли в руки эту книгу римского профессора: мы были напуганы некоторыми сочинениями некоторых его соотечественников, например, А. Лориа (см. особенно его «La teoria economica della constituzione politica»). Но уже первые страницы книги убедили нас, что мы были неправы и что иное дело Акилле Лориа, а иное дело Антонио Лабриола. Когда же мы подошли к ее концу, нам захотелось поговорить о ней с русским читателем. Надеемся, что он не посетует на нас за это. Ведь

Так редки книги не пустые!

Сочинение Лабриолы вышло прежде по-итальянски. Французский перевод тяжел, а местами и прямо неудачен. Мы с уверенностью говорим это, хотя не имеем под руками итальянского подлинника. Но итальянский автор не может отвечать за французского переводчика. Во всяком случае, мысли Либриола понятны и в тяжеловесном французском переводе. Посмотрим же, каковы они.

Г. Кареев, который, как известно, весьма усердно читает и чрезвычайно удачно искажает всякий «труд», имеющий хоть некоторое отношение к *материалистическому пониманию* истории, наверное зачислит нашего автора по ведомству *«экономического материализма»*. Это будет неправильно. Лабриола твердо и довольно последовательно держится материалистического понимания истории; но «экономическим материалистом»— он себя не считает. Он думает, что такое название скорее подходит к писателям, вроде известного Т. Роджерса чем к нему и его единомышленникам. И это как нельзя более верно, хотя, на первый взгляд, может быть, и не совсем понятно.

Спросите любого народника или суб'ективиста, что такое экономический материалист? Он ответит: это человек, приписывающий экономическому фактору господствующее значение в общественной жизни. Так *понимают экономический материализм* наши народники и суб'ективисты. И надо признать, что люди, приписывающие экономическому «фактору» господствующую роль в жизни человеческих обществ, несомненно существуют. Г. Михайловский не однажды указывал на Луи Блана, который говорил о господстве названного фактора значительно раньше известного учителя известных русских учеников. Мы не понимаем одного: почему наш маститый суб'ективный социолог остановился на Луи Блане. Он должен был бы узнать, что в интересующем нас отношении у Луи Блана было много предшественников. И Гизо, и Минье, и Огюстен Тьери, и Токвиль признавали преобладающую роль экономического «фактора», по крайней мере, в истории средних веков и нового времени. Стало быть, все эти историки были экономическими материалистами. В наше время упомянутый Т. Роджерс в своей книге «The economie interpretation of history», тоже выказал себя убежденным экономическим материалистом; он тоже признал преобладающее значение экономического «фактора». Из этого, конечно, еще не следует, что социально-политические взгляды Т. Роджерса были тождественны со взглядами, например, хотя бы Луи Блана, Роджерс стоял на точке зрения буржуазной экономии, а Луи Блан было когда-то одним из представителей утопического социализма. Если бы вы спросили Роджерса, как он смотрит на буржуазный экономический порядок, он ответил бы, что в основе этого порядка лежат коренные свойства человеческой природы, и что, поэтому, история его возникновения есть постепенное устранение препятствий, некогда затруднявших проявления названных свойств и даже делавших его невозможным. Луи Блан же об'явил бы, что сам капитализм есть одно из препятствий, воздвигнутых невежеством и насилием на пути к созданию такого экономического порядка, который будет, наконец, действительно соответствовать человеческой природе. Это, как видите, очень существенное разногласие. Кто оказался бы ближе к истине? Говоря откровенно, мы думаем, что оба эти писатели были почти одинаково далеки от нее, но мы не хотим и не можем останавливаться здесь на этом. Для нас важно теперь совсем другое. Мы просим читателя заметить, что и для Луи Блана, и для Роджерса экономический фактор, господствующий в общественной жизни, сам был, как выражается математика, *функцией* человеческой природы, а, главным образом, человеческого ума и знаний.

То же надо сказать и об упомянутых нами выше французских историках времен реставрации. Ну, а как назвать исторические взгляды людей, *хотя и утверждающих, что экономический* фактор господствует в общественной жизни, но в то же время убежденных, что фактор этот,— *т.-е. экономика общества—в свою очередь является плодом человеческих знаний и понятий?* Такие взгляды нельзя назвать иначе, как *идеалистическими*. Выходит, что *экономический материализм еще не исключает исторического идеализма*. Да и это еще не совсем точно; мы говорим—еще не исключает идеализма, и следует сказать: *может быть, и до сих пор чаще всего бывал простою его разновидностью*. После этого понятно, почему люди вроде Антонио Лабриола не признают себя экономическими материалистами: *именно потому, что они последовательные материалисты* и именно потому, что исторически их *взгляды представляют собою прямую противоположность историческому идеализму*.

II.

«Однако,—скажет нам, пожалуй, г. Кудрин,—вы, по свойственной многим «ученикам» привычке, прибегаете к парадоксам, играете словами, отводите глаза, глотаете шпаги. У вас экономическими материалистами оказались идеалисты. Но в таком случае, как же прикажете понимать подлинных и последовательных материалистов? Неужели они отвергают мысль о преобладании экономического фактора? Неужели они признают, что рядом с этим фактором в истории действуют еще и другие, и что напрасно мы стали бы допытываться, какой из них господствует над всеми остальными? Нельзя не порадоваться за подлинных и последовательных материалистов, если они в самом деле не склонны всюду совать экономический фактор».

Мы ответим г. Кудрину, что подлинные и последовательные материалисты, действительно, не склонны всюду лезть с экономическим фактором. Да и самый вопрос о том, какой фактор господствует в общественной жизни, кажется им неосновательным вопросом. Но пусть не спешит радоваться г. Кудрин. Подлинные и последовательные материалисты пришли к этому убеждению вовсе не под влиянием гг. народников и суб'ективистов. Над возражениями, которые делаются этими господами против мысли о господстве экономического фактора, подлинные и последовательные материалисты могут только смеяться. Притом же опоздали гг. народники и суб'ективисты с этими возражениями. Не-

уместность вопроса о том, какой фактор господствует в общественной жизни, стала очень заметной уже со времени Гегеля. *Гегелевский* идеализм исключал самую возможность подобных вопросов. Тем более исключает ее современный нам диалектический материализм. С тех пор как появилась «Критика критической критики», и особенно со времени выхода в свет известной книги: «Zur Kritik der politischen Oekonomie», препираться об относительном значении различных социально-исторических факторов могли только отсталые в теории люди. Мы знаем, что наши слова удивят не одного только г. Кудрина, и потому спешим об'ясниться.

Что такое—социально-исторические факторы? Как возникает представление о них?

Возьмем пример. Братья Гракхи стремятся остановить гибельный для Рима процесс захвата общественных земель римскими богачами. Богачи сопротивляются Гракхам. Завязывается борьба. Каждая из борющихся сторон страстно преследует свои цели. Если бы я захотел описать эту борьбу, я мог бы представить ее, как борьбу человеческих страстей. Страсти явились бы, таким образом, «факторами» внутренней истории Рима. Но, как сами Гракхи, так и их противники пользовались в борьбе теми средствами, которые давало им римское государственное право. Я, конечно, не позабуду об этом в моем рассказе и, таким образом, римское государственное право тоже окажется фактором внутреннего развития римской республики. Далее: люди, боровшиеся против Гракхов, были материально заинтересованы в поддержании глубоко укоренившегося злоупотребления.

Люди, поддерживавшие Гракхов, были материально заинтересованы в его устранении. Я укажу и на это обстоятельство, вследствие чего описываемая мною борьба явится борьбою материальных интересов, борьбою классов, борьбою бедных с богатыми. Следовательно, вот у меня уже и третий фактор, и на этот раз самый интересный: знаменитый экономический фактор. Если у вас есть время и охота, вы, мой читатель, можете пространно рассуждать на тему о том, какой именно из факторов внутреннего развития Рима господствовал надо всеми: в моем историческом рассказе вы найдете достаточно данных для поддержания любого мнения на этот счет.

Что касается меня, то пока я не выйду из роли простого рассказчика,—я не стану очень горячиться по поводу факторов. Их сравнительное значение меня не интересует. Как рассказчику, мне нужно одно: по возможности точно и живо изобразить данные события. Для

этого я должен установить известную, хотя бы только внешнюю связь между ними и расположить их в известной перспективе. Если я упоминаю о страстях, волновавших боровшиеся стороны, или о тогдашнем устройстве Рима, или, наконец, о существовавшем в нем неравенстве имуществ, то я делаю это единственно в интересах связного и живого изложения событий. Достигнув этой цели, я почувствую себя совершенно удовлетворенным, равнодушно предоставляя философам решать,—господствуют ли страсти над экономией, или экономия над страстями, или, наконец, ничто ни над чем не господствует, так как каждый «фактор» пользуется золотым правилом: живи и жить давай другим.

Все это будет в том случае, если я не выйду из роли простого рассказчика, чуждого всякой склонности к «лукавому мудрствованию». А что будет, если я не ограничусь этой ролью; если я пущусь философствовать по поводу описываемых мною событий? Тогда я уже не удовольствуюсь одною внешнею связью событий; тогда я пожелаю открыть их внутренние причины, и те самые факторы,—человеческие страсти, государственное право, экономика—которые я прежде оттенял и выдвигал, руководимый почти одним только художественным инстинктом, получат в моих глазах новое, огромное значение. Они представятся мне именно этими искомыми внутренними причинами, именно теми «скрытыми силами», влиянием которых и об'ясняются события. Я создам теорию факторов.

Та или другая разновидность такой теории, действительно, должна родиться всюду, где люди, интересующиеся общественными явлениями, переходят от простого их созерцания и описания к исследованию существующей между ними связи.

Теория факторов растет, кроме того, вместе с ростом разделения труда в общественной науке. Все отрасли этой науки—этика, политика, право, политическая экономия и проч.—рассматривают одно и то же: деятельность общественного человека. Но они рассматривают ее каждая с своей особой точки зрения. Г. Михайловский сказал бы, что каждая из них «заведует» особою «струною». Каждая «струна» может быть рассматриваема, как фактор общественного развития. И в самом деле, мы можем теперь насчитать почти столько же факторов, сколько существует отдельных «дисциплин» в общественной науке.

После сказанного, надеемся, понятно, что такое социально-исторические факторы и как возникает представление о них.

Социально-исторический фактор есть *абстракция,* представление

о нем возникает путем *отвлечения* (абстрагирования). Благодаря процессу абстрагирования, различные *стороны* общественного *целого* принимают вид обособленных *категорий*, а различные проявления и выражения деятельности общественного человека—мораль, право, экономические формы и проч.—превращаются в нашем уме в особые силы, будто бы вызывающие и обусловливающие эту деятельность, являющиеся ее последними причинами.

Раз возникла теория факторов, необходимо должны начаться споры о том, какой фактор нужно признать господствующим.

III.

Между «факторами» существует взаимодействие: «каждый из них влияет на все остальные и, в свою очередь, испытывает на себе влияние всех остальных. В результате получается такая запутанная сеть взаимных влияний, прямых действий и отраженных воздействий, что у человека, задавшегося целью об'яснить себе ход общественного развития, начинает кружиться голова, и он чувствует непреодолимую потребность найти хоть какую-нибудь нить для выхода из этого лабиринта. Так как горький опыт убедил его в том, что точка зрения взаимодействия приводит лишь к головокружению, то он ищет другой точки зрения; он старается упростить свою задачу. Он спрашивает себя, не является ли какой-нибудь из социально-исторических факторов первой основной причиной возникновения всех остальных. Если бы ему удалось решить этот основной вопрос в утвердительном смысле, то его задача, действительно, была бы несравненно проще. Положим, он убедился, что все общественные отношения всякой данной страны, в своем возникновении и развитии, обусловливаются ходом ее умственного развития, который, с своей стороны, определяется свойствами человеческой природы (идеалистическая точка зрения). Тогда он легко выходит из заколдованного круга взаимодействия и создает более или менее стройную и последовательную теорию общественного развития. Впоследствии, благодаря дальнейшему изучению предмета, он увидит, может быть, что он ошибался, что нельзя признать умственное развитие людей первой причиной всего общественного движения. Сознаваясь в своей ошибке, он в то же время заметит, вероятно, что ему все-таки полезно было его временное убеждение в господстве умственного фактора над всеми остальными, так как без этого убеждения он не сошел бы

с мертвой точки взаимодействия и ни на один шаг не подвинулся бы к пониманию общественных явлений.

Было бы несправедливо осуждать такого рода попытки установить ту или другую иерархию между факторами общественно-исторического развития. Они были так же необходимы в свое время, как неизбежно было появление самой теории факторов. Антонио Лабриола, полнее и лучше всех других материалистических писателей разобравший эту теорию, очень верно говорит, что «исторические факторы представляют собою нечто гораздо меньшее, чем наука, и гораздо большее, чем грубое заблуждение». Теория факторов принесла свою долю пользы науке. Специальное изучение историко-социальных факторов послужило,—как служит всякое эмпирическое изучение, не идущее дальше видимого движения вещей,—к усовершенствованию наших орудий наблюдения и дало возможность найти в самых явлениях, искусственно изолированных посредством отвлечения ту связь, которая соединяет их с общественным целым». В настоящее время знакомство со специальными общественными науками необходимо для всякого, кто пожелал бы восстановить какую-нибудь часть прошлой жизни человечества. Историческая наука недалеко ушла бы без филологии. А мало ли услуг оказали науке односторонние романисты, считавшие римское право писанным разумом?

Но как бы ни была законна и полезна в свое время теория факторов, она не выдерживает теперь критики. Она расчленяет деятельность общественного человека, превращая различные ее стороны и проявления в особые силы, будто бы определяющие собою историческое движение общества. В истории развития общественной науки эта теория играла такую же роль, как теория отдельных физических сил в естествознании. Успехи естествознания привели к учению об *единстве* этих сил, к современному учению об энергии. Точно так же и успехи общественной науки должны были повести к замене теории факторов, этого плода общественного анализа, *синтетическим взглядом на общественную жизнь*.

Синтетический взгляд на общественную жизнь не составляет особенности современного нам диалектического материализма. Его мы находим уже у Гегеля, для которого задача состояла в научном об'яснении всего общественно-исторического процесса, взятого во всем его целом, т.-е., между прочим, со всеми теми сторонами и проявлениями деятельности общественного человека, которые людям абстрактного мышления представлялись в виде отдельных факторов. Но Гегель, в своем качестве «абсолютного идеалиста», об'яснял деятель-

ность общественного человека свойствами всемирного духа. Раз даны эти свойства—дана «an sich» вся история человечества, даны и ее конечные результаты. Синтетический взгляд Гегеля был в то же время *телеологическим* взглядом. Новейший диалектический материализм окончательно устранил телеологию из общественной науки.

Он показал, что люди делают свою историю вовсе не затем, чтобы шествовать по заранее начертанному пути прогресса, и не потому, что должны повиноваться законам какой-то отвлеченной (по выражению Лабриола—метафизической) эволюции. Они делают ее, стремясь удовлетворить свои нужды, и наука должна об'яснить нам, как влияют различные способы удовлетворения этих нужд на общественные отношения людей и на их духовную деятельность.

Способы удовлетворения нужд общественного человека, да в значительной степени и сами эти нужды, определяются свойствами тех орудий, с помощью которых он в большей или меньшей степени подчиняет себе природу; иначе сказать, они определяются состоянием его производительных сил. Всякое значительное изменение состояния этих сил отражается также и на общественных отношениях людей, т.-е., между прочим, и на их экономических отношениях. Для идеалистов всех видов и разновидностей экономические отношения были функцией *человеческой природы;* материалисты-диалектики считают эти отношения функцией *общественных производительных сил.*

Отсюда следует, что, если бы материалисты-диалектики считали позволительным говорить о факторах общественного развития иначе, как с целью критики этих устарелых фикций, то они прежде всего должны были поставить на вид так называемым *экономическим* материалистам *изменчивость* их «господствующего» фактора; новейшие материалисты не знают такого экономического порядка, который один соответствовал бы человеческой природе, между тем, как все другие виды экономического общественного устройства являлись бы следствием большего или меньшего насилия над нею. По учению новейших материалистов, человеческой природе соответствует *всякий* экономический порядок, соответствующий состоянию производительных сил в данное время. И наоборот, любой экономический порядок начинает противоречить требованиям этой природы, едва только он приходит в противоречие с состоянием производительных сил. «Господствующий» фактор сам оказывается, таким образом, *подчиненным* другому «фактору». Ну, а после этого какой же он «господствующий»?

Если все это так, то ясно, что между материалистами-диалектиками и людьми, которых не без основания можно назвать *экономическими* материалистами, лежит целая пропасть. А к какому направлению принадлежат те совершенно неприятные ученики не совершенно приятного учителя, против которых гг. Кареев, Н. Михайловский, С. Кривенко и прочие умные и ученые люди еще недавно выступали так азартно, хотя и не так счастливо? Если мы не ошибаемся, «ученики» целиком стояли на точке зрения диалектического материализма. Почему же гг. Кареев, Н. Михайловский, С. Кривенко и прочие умные и ученые люди приписывали им взгляды *экономических* материалистов и громили их именно за то, что они будто бы приписывают экономическому фактору преувеличенное значение. Можно предположить, что умные и ученые люди делали это потому, что доводы блаженной памяти экономических материалистов легче опровергать, чем доводы материалистов-диалектиков. А можно предположить еще и то, что наши ученые противники учеников плохо усвоили себе их взгляды. Это предположение даже вероятнее.

Нам возразят, пожалуй, что сами «ученики» иногда называли себя экономическими материалистами и что название «экономический материализм» было впервые употреблено одним из французских «учеников». Это так. Но ни французские, ни русские ученики никогда не связывали со словами—«экономический материализм»—того представления, которое связывается с ним у наших народников и суб'ективистов. Достаточно напомнить то обстоятельство, что, по мнению т. Н. Михайловского, Луи Блан и т. Ю. Жуковский были такими же «экономическими материалистами», как и нынешние наши сторонники материалистического взгляда на историю. Дальше этого смешение понятий итти не может.

IV.

Устраняя из общественной науки всякую телеологию и об'ясняя деятельность общественного человека его нуждами и существующими в данное время средствами и способами их удовлетворения, диалектический материализм [1]) впервые придает названной науке ту «строгость», которою часто кичилась перед нею ее сестра—наука о природе. Можно сказать, что наука об обществе сама становится *естественной* наукой:

---

[1]) Лабриола дает ему заимствованное у Энгельса название—**исторический** материализм.

«notre doctrine naturaliste d'histoire», справедливо говорит Лабриола. Но это вовсе не значит, что для него область биологии сливается с областью общественной науки. Лабриола горячий противник *«политического и социального дарвинизма»*, который давно уж, «подобно эпидемии заразил умы многих мыслителей, а особенно адвокатов и декламаторов социологии» и, как модная привычка, повлиял даже на язык политических практиков.

Без сомнения, человек есть животное, связанное узами родства с другими животными. Он вовсе не привилегированное существо по своему происхождению; физиология его организма есть не более, как частный случай общей физиологии. Первоначально он, подобно другим животным, всецело подчинялся влиянию окружавшей его естественной среды, которая еще не испытала тогда на себе его видоизменяющего воздействия; он должен был приспособляться к ней, борясь за свое существование. По мнению Лабриолы, результатом такого — *непосредственного*—приспособления к естественной среде являются расы, поскольку они отличаются одна от другой физическими признаками—напр., белая, черная, желтая расы,—а не представляют собою вторичных историко-социальных формаций, т.-е. наций и народов. В качестве такого же результата приспособления к естественной среде в борьбе за существование возникли первобытные инстинкты общественности и зачатки полового подбора.

Но мы можем только догадываться о том, каков был «первобытный человек». Люди, населяющие землю в настоящее время, равно как и те, которые прежде были наблюдаемы заслуживающими доверия исследователями, оказываются уже довольно далекими от того момента, когда прекратилась для человечества животная жизнь в собственном смысле этого слова. Так, например, ирокезы со своей—изученной и описанной Морганом—genis materna, уже сравнительно очень далеко ушли по пути *общественного* развития. Даже современные нам австралийцы не только имеют язык,—который можно назвать условием и орудием, причиной и следствием общественности—и не только знакомы с употреблением огня, но живут обществами, имеющими определенный строй, с определенными обычаями и учреждениями. Австралийское племя имеет свою территорию, свои охотничьи приемы; оно имеет известные орудия защиты и нападения, известную утварь для хранения запасов, известные способы украшения тела, словом, австралиец живет уже в известной, правда, очень элементарной, *искусственной* среде, к которой он и приспособляется с самого раннего детства.

Эта искусственная,—общественная,—среда есть необходимое условие всякого дальнейшего прогресса. Степенью ее развития измеряется степень дикости или варварства всякого другого племени.

Эта первичная общественная формация соответствует так называемому *доисторическому быту* человечества. Начало исторической жизни предполагает еще большее развитие искусственной среды и гораздо большую власть человека над природой. Сложные внутренние отношения обществ, выступающих на путь исторического развития, собственно обусловливаются вовсе не непосредственным влиянием естественной среды. Они предполагают изобретение известных орудий труда, приручение некоторых животных, уменье добывать некоторые металлы и тому подобное. Эти средства и способы производства при различных обстоятельствах изменялись очень различно; в них можно было заметить прогресс, застой или даже регресс, но никогда эти изменения не возвращали людей к чисто животной жизни, т.-е. к жизни под непосредственным влиянием естественной среды.

«Первая и главная задача исторической науки есть определение и исследование этой искусственной среды—ее происхождение и ее видоизменение. Сказать, что эта среда составляет часть природы, значит высказать мысль, которая не имеет никакого определенного значения именно благодаря своему слишком общему и отвлеченному характеру» [1]).

Не менее отрицательно, чем к «политическому и социальному дарвинизму» относится Лабриола и к усилиям некоторых «милых дилетантов» соединить материалистическое понимание истории с общей теорией эволюции, которая, по его резкому, но верному замечанию, у многих превратилась в простую метафизическую метафору. Он смеется также над наивной любезностью «милых дилетантов», старающихся поставить материалистическое понимание истории под покровительство философии Огюста Конта или Спенсера: «это значит выдать нам за союзников самых решительных наших противников», говорит он.

Замечание о дилетантах очевидно относится, между прочим, к профессору Энрико Ферри, автору очень поверхностного сочинения: «Спенсер, Дарвин и Маркс», вышедшего в французском переводе под названием «Socialisme et science positive».

---

[1]) Essais, p. 141.

V.

Итак, люди делают свою историю, стремясь удовлетворить свои нужды. Нужды эти даются первоначально, конечно, природой; но затем значительно изменяются, в количественном и качественном отношениях, свойствами искусственной среды. Находящиеся в распоряжении людей производственные силы обусловливают собою все их общественные отношения. Прежде всего состоянием производительных сил определяются те отношения, в которые люди становятся друг к другу в общественном процессе производства, т.-е. *экономические отношения.* Эти отношения естественно создают известные интересы, которые находят свое выражение *в праве.* «Каждая правовая норма защищает определенный интерес»,—говорит Лабриола. Развитие производительных сил создает разделение общества на классы, интересы которых не только различны, но во многих, — и притом существенных отношениях,—диаметрально противоположны. Эта противоположность интересов порождает враждебные столкновения между общественными классами, их борьбу. Борьба приводит к замене *родовой* организации *государственной,* задача которой заключается в охранении господствующих интересов. Наконец, на почве общественных отношений, обусловливаемых данным состоянием производительных сил, вырастает обычная *нравственность,* т.-е. та нравственность, которая руководит людьми в их обычной житейской практике.

Таким образом, право, государственный строй и нравственность всякого данного народа *непосредственно и прямо* обусловливаются свойственными ему экономическими отношениями. Этими же отношениями обусловливаются,—но уже *косвенно и непосредственно,* — все создания мысли и воображения: искусство, наука и т. д.

Чтобы понять историю научной мысли или историю искусства в данной стране, недостаточно знать ее экономию. Надо от экономии уметь перейти к *общественной психологии,* без внимательного изучения и понимания которой невозможно материалистическое об'яснение истории идеологий. Это не значит, конечно, что существует какая-то общественная душа или какой-то коллективный народный «дух», развивающийся по своим особым законам и выражающийся в общественной жизни. «Это чистейший мистицизм», говорит Лабриола. Для материалиста в данном случае речь может итти только о преобладающем настроении чувств и умов в данном общественном классе данной

страны и данного времени. Такое настроение чувств и умов является результатом общественных отношений. Лабриола твердо убежден в том, что не формы сознания людей определяют формы их общественного бытия, а наоборот — формами их общественного бытия определяются формы их сознания. Но, раз возникнув на почве общественного бытия, формы их сознания составляют часть истории. Историческая наука не может ограничиться одной анатомией общества; она имеет в виду *всю совокупность явлений, прямо или косвенно* обусловленных общественной экономией, до работы воображения включительно. Нет ни одного исторического факта, который своим происхождением не был бы обязан общественной экономии; но не менее верно и то, что нет ни одного исторического факта, которому не предшествовало бы, которого не сопровождало бы и за которым не следовало бы известное состояние сознания. Отсюда—огромная важность общественной психологии. Если с нею необходимо считаться уже в истории права и политических учреждений, то без нее нельзя сделать ни шагу в истории литературы, искусства, философии и проч.

Когда мы говорим, что данное произведение вполне верно духу, например, эпохи возрождения, то это значит, что оно совершенно соответствует преобладавшему в то время настроению тех классов, которые давали тон общественной жизни. Пока не изменились общественные отношения, психология общества тоже не изменяется. Люди привыкают к данным верованиям, данным понятиям, данным приемам мысли, данным способам удовлетворения данных эстетических потребностей. Но если развитие производительных сил приводит к сколько-нибудь существенным переменам в экономической структуре общества, а вследствие этого и во взаимных отношениях общественных классов, то изменяется и психология этих классов, а с нею и «дух времени», и «характер народа». Эта перемена выражается в появлении новых религиозных верований или новых философских понятий, новых направлений в искусстве или новых эстетических потребностей.

По мнению Лабриолы, надо также принять в соображение, что в идеологиях играют часто очень большую роль *переживания* понятий и направлений, унаследованных от предков и сохраняемых лишь по преданию. Кроме того, в идеологиях сказывается также и влияние природы.

Искусственная среда, как мы уже знаем, чрезвычайно сильно преобразует влияние природы на общественного человека. Из *непосредственного* влияние это делается *посредственным.* Но оно не перестает существовать. В темпераменте всякого народа сохраняются некоторые,

созданные влиянием естественной среды, особенности, которые до известной степени видоизменяются, но никогда не уничтожаются вполне приспособлением к общественной среде. Эти особенности народного темперамента составляют то, что называется *расой*. Раса оказывает несомненное влияние на историю некоторых идеологий, например, искусства. И это обстоятельство еще более затрудняет ее и без того уже нелегкое научное об'яснение.

VI.

Мы довольно подробно и, надеемся, точно изложили взгляды Лабриолы на зависимость общественных явлений от экономической структуры общества, в свою очередь обусловливаемой состоянием его производительных сил. По большей части мы совершенно согласны с ним. Но местами его взгляды вызывают в нас некоторые сомнения, по поводу которых мы хотим сделать несколько замечаний.

Укажем прежде всего вот на что. По словам Лабриолы, государство является организацией господства одного общественного класса над другим или над другими. Это так. Но это едва ли выражает полную истину. В таких государствах, как Китай или древний Египет, где цивилизованная жизнь была невозможна без очень сложных и обширных работ по регулированию течения и разлива больших рек и по организации орошения, возникновение государства может быть в весьма значительной степени об'яснено непосредственным влиянием нужд общественно-производительного процесса. Неравенство, без сомнения, существовало там уже в доисторическое время и в той или другой степени, как *внутри* племен, вошедших в состав государства,— и часто совершенно различных по своему этнографическому происхождению,— так и *между* племенами. Но те господствующие классы, с которыми мы встречаемся в истории этих стран, заняли свое более или менее высокое общественное положение именно благодаря государственной организации, вызванной к жизни нуждами общественно-производительного процесса. Едва ли можно сомневаться в том, что сословие египетских жрецов своим господством обязано было тому огромному значению, которое имели их зачаточные научные сведения для всей системы египетского земледелия [1]). На западе,—к которому, разумеется, надо отнести также Грецию,—мы не замечаем влияния непосредственных нужд общественного процесса производства,—не предполагающего там сколько-нибудь широкой общественной организации,—на возникновение государства. Но и там это возникновение должно быть в значительной степени отнесено на счет необходимости общественного разделения труда, вызванной развитием общественных производительных сил. Это обстоятельство не мешало, конечно, государству быть в то же время организацией господства привилегированного меньшинства над более или менее порабощенным большинством [1]). Но его ни в коем случае не следует упускать из виду во избежание неправильных и односторонних понятий об исторической роли государства.

[1]) Один из халдейских царей говорит о себе: „Я изучил тайны рек для блага людей... Я провел речную воду в пустыни; я наполнил ею иссохшие рвы... Я оросил пустынные равнины; я дал им плодородие и изобилие. Я сделал из них обитель счастья". Тут верно, хотя хвастливо, изображается роль восточного государства в организации общественного процесса производства.

А теперь перейдем ко взглядам Лабриола на историческое развитие идеологий. Мы видели, что, по его мнению, это развитие усложняется действием расовых особенностей и вообще влиянием на людей окружающей их естественной среды. Очень жаль, что наш автор не счел нужным подтвердить и пояснить это мнение какими-нибудь примерами; нам легче было бы понять его. Во всяком случае несомненно, что оно не может быть принято в том виде, в каком оно высказано.

Краснокожие племена Америки, конечно, не принадлежат к одной расе с племенами, населявшими в доисторические времена греческий архипелаг или берега Балтийского моря. Несомненно, что в каждой из этих местностей первобытный человек испытывал очень своеобразные влияния естественной среды. Можно было бы ожидать, что различие этих влияний отразится на произведениях зачаточного искусства первобытных обитателей названных местностей. И, однако, мы этого не замечаем. Во всех частях земного шара, как бы ни отличались они одна от другой, одинаковым стадиям развития первобытного человека соответствуют одинаковые ступени развития искусства. Мы знаем искусство каменного века, искусство железного века; мы не знаем искусства различных рас: белой, желтой и т. д. Состояние производительных сил отражается даже в частностях. Сначала мы встречаем, например, на гончарных изделиях только прямые и ломаные линии: четырехугольники, кресты, зигзаги и т. д. Этот род украшений заимствуется первобытным искусством от еще более первобытных ремесл: ткачества и плетения. В бронзовом веке, вместе с обработкой металлов,

[1]) Как оно не мешает ему быть также в некоторых случаях и плодом завоевания одного народа другим. Роль насилия очень велика при смене одних учреждений другими. Но как самая возможность подобной смены, так и ее общественные результаты насилием нимало не об'ясняются.

способных принимать при обработке всевозможные геометрические формы, появляются криволинейные украшения: наконец, с приручением животных появляются их фигуры и прежде всего фигура лошади [1]).

Правда, при изображении человека уже непременно должно сказаться влияние расовых признаков на «идеалы красоты», свойственные первобытным художникам. Известно, что каждая раса, особенно на первых ступенях общественного развития, считает себя самой красивой и очень высоко ценит как раз те признаки, которые отличают ее от других рас [2]). Но, во-первых, эти особенности расовой эстетики,—поскольку они остаются постоянными,—не могут изменить своим влиянием ход развития искусства; а во-вторых, и они прочны только до поры до времени, т.-е. только при известных условиях. В тех случаях, когда данное племя оказывается вынужденным признать над собою превосходство другого, более развитого племени, его расовое самодовольство исчезает и вместо него является подражание чужим вкусам, прежде считавшимся смешными, а иногда и постыдными, отвратительными. Тут с дикарем происходит то же, что в цивилизованном обществе совершается с крестьянином, который сначала осмеивает нравы и костюмы горожан, а потем,—с возникновением и ростом господства города над деревней,—старается усвоить их по мере сил и возможности.

Переходя к историческим народам, укажем прежде всего на то, что в применении к ним слово *раса* вообще не может и не должно быть употреблено. Мы не знаем ни одного исторического народа, который можно было бы назвать народом чистой расы; каждый из них является плодом чрезвычайно продолжительного и сильного взаимного скрещивания и смешения различных этнических элементов.

Извольте после этого определять влияние «расы» на историю идеологий у того или другого народа!

На первый взгляд кажется, что нет ничего проще и правильнее мысли о влиянии естественной среды на народный темперамент, а через посредство темперамента на историю его умственного и эстетического развития. Но Лабриоле достаточно было бы припомнить историю своей собственной страны, чтобы убедиться в ошибочности этой мысли. Современных итальянцев окружает та же естественная среда, в которой жили древние римляне, а между тем как мало похож «темперамент»,

[1]) Обо всем этом см. во введении к истории искусства Вильгельма Любке (есть русский перевод).

[2]) Об этом см. у Дарвина—Descent of man, London 1883, pp. 582—585.

современных нам данников Менелика на темперамент суровых победителей Карфагена! Если бы мы вздумали об'яснить итальянским темпераментом историю, например, итальянского искусства, то мы очень скоро в недоумении остановились бы перед вопросом о тех причинах, благодаря которым темперамент с своей стороны очень глубоко изменялся в разные времена и в разных частях Аппенинского полуострова.

VII.

Автор «*Очерков Гоголевского периода русской литературы*» говорит в одном из своих примечаний к первой книге политической экономии Д. С. Милля:

«Мы не скажем, чтобы раса не имела ровно никакого значения; развитие естественных и исторических наук не достигло еще такой точности анализа, чтобы можно было в большей части случаев безусловно говорить: тут этого элемента абсолютно нет. Почему знать, быть может, в этом стальном пере есть частица платины: абсолютно отвергать этого нельзя. Можно сказать одно: по химическому анализу в составе этого пера оказывается такое количество частиц несомненно стальных, что совершенно ничтожна часть, которая может принадлежать платине в его составе: и если бы эта часть существовала, на нее нельзя обращать внимания с практической точки зрения... Если дело идет о практическом действовании, поступайте с этим пером, как надо вообще поступать со стальными перьями. Точно так же не обращайте в практических делах внимания на расу людей, поступайте с ними просто, как с людьми... Быть может, раса народа имела некоторое влияние на то, что известный народ находится ныне в таком, а не в ином состоянии; абсолютно нельзя отвергать этого, исторический анализ еще не достиг математической, безусловной точности, после него, как и после нынешнего химического анализа, еще остается небольшой, очень небольшой r e s i d u u m, остаток, для которого нужны более тонкие способы исследования, еще недоступные нынешнему состоянию науки. Но этот остаток очень мал. В образовании нынешнего положения каждого народа такая громадная часть принадлежит действию обстоятельств, не зависящих от природных племенных качеств, что если эти особенные различные от общей человеческой натуры качества и существуют, то для их действия оставалось очень мало места, неизмеримо, микроскопически мало места».

Эти слова пришли нам на память, когда мы читали соображения Лабриола о влиянии расы на историю духовного развития человечества.

Автор «*Очерков гоголевского периода*» интересовался вопросом о значении расы, главным образом, с практической точки зрения, но сказанное им должны были бы постоянно иметь в виду также и все те, которые занимаются чисто теоретическими исследованиями. Общественная наука чрезвычайно много выиграет, если мы оставим, наконец, дурную привычку сваливать на расу все то, что кажется нам непонятным в духовной истории данного народа. Может быть, племенные свойства и имели некоторое влияние на эту историю. Но это гипотетическое влияние, наверное, было так неизмеримо мало, что в интересах исследования лучше признать его равным нулю и рассматривать особенности, замечаемые в развитии того или другого народа, как продукт особых исторических условий, в которых совершалось это развитие, а не как результат влияния расы. Разумеется, нам немало встретится случаев, в которых мы не в состоянии будем указать, каковы же именно были условия, вызвавшие заинтересовавшие нас особенности. Но то, что сегодня не поддается средствам научного исследования, завтра может уступить им. Ссылка же на расовые свойства неудобны тем, что они прекращают исследование как раз там, где оно должно было бы начаться. Отчего история французской поэзии непохожа на историю поэзии в Германии? По очень простой причине: темперамент французского народа был таков, что у него не могло быть ни Лессинга ни Шиллера, ни Гете. Ну, благодарим за об'яснение; теперь мы все понимаем.

Лабриола сказал бы, конечно, что он, как нельзя более, далек от подобных, ничего не об'ясняющих об'яснений. И это было бы верно. Вообще говоря, он прекрасно понимает всю их негодность и очень хорошо знает, с какой стороны надо подходить к решению задач вроде приведенной нами для примера. Но, признавая, что духовное развитие народов усложняется их расовыми свойствами, он тем самым рисковал ввести своих читателей в большое заблуждение и обнаружил готовность сделать, хотя бы и в незначительных частностях, некоторые вредные для общественной науки уступки старому образу мыслей. Вот против таких-то уступок и направлены наши замечания.

Мы не без основания называем старым оспариваемый нами взгляд на роль расы в истории идеологий. Он представляет собою простую разновидность той, очень распространенной в прошлом веке, теории, по которой весь ход истории об'ясняется свойствами человеческой природы. Материалистическое понимание истории совершенно несовместимо с этой теорией. Согласно новому взгляду, природа общественного человека изменяется вместе с *общественными отношениями*. Следовательно,

общие свойства человеческой природы об'яснить историю не могут. Горячий и убежденный сторонник материалистического понимания истории, Лабриола признал, однако, до известной, хотя очень малой степени, также и правильность старого взгляда. Но немцы не даром, говорят: Wet A sagt, muss auch B sagen. Признав правильность старого взгляда в одном случае, Лабриола должен был признать его и в некоторых других. Нужно ли говорить, что это соединение двух противоположных взглядов должно было повредить стройности его миросозерцания?

VIII

Организация всякого данного общества определяется состоянием его производительных сил. С изменением этого состояния непременно должна раньше или позже измениться и общественная организация. Следовательно она находится в неустойчивом равновесии везде, где растут общественные производительные силы. Лабриола очень верно замечает, что именно эта неустойчивость, вместе с порождаемыми ею общественными движениями и борьбою общественных классов, предохраняет людей от умственного застоя. Антагонизм есть главная причина прогресса, говорит он, повторяя мысль одного очень известного немецкого экономиста. Но он тут же оговаривается. По его мнению, очень ошибочно было бы воображать, что люди всегда и во всех случаях хорошо понимают свое положение и ясно видят те общественные задачи, которые оно им ставит. «Думать так,—говорит он,—значит предполагать нечто невероятное, нечто никогда небывалое».

Мы просим читателя обратить большое внимание на эту оговорку. Лабриола развивает свою мысль следующим образом:

«Правовые формы, политические действия и попытки общественной организации были и бывают иногда удачны, а иногда ошибочны, т.-е. несоответственны положению, непропорциональны ему. История полна ошибок. Это значит, что если все в ней было необходимо при данном умственном развитии тех, кому предстояло преодолеть известные трудности или решить известные задачи, и если все в ней имеет свою достаточную причину, то не все было разумно в смысле, придаваемом этому слову оптимистами. По прошествии некоторого времени, коренные причины всех общественных изменений, т.-е. изменившиеся экономические условия приводили и приводят, иногда очень окольными путями, к таким формам права, к такому политическому устройству и к такой общественной организации, которые соответствуют новому положению. Но

не надо думать, что инстинктивная мудрость мыслящего животного проявлялась и проявляется, sic et simpliciter, в ясном и полном понимании всех положений, и что, раз дана экономическая структура, мы можем очень простым логическим путем вывести из нее все остальное. Невежеством,—которое может быть об'яснено в свою очередь,—в значительной степени об'ясняется, почему история шла так, а не иначе. К невежеству надо прибавить грубые инстинкты, унаследованные человеком от своих предков—животных—и еще далеко не вполне побежденные, а также все страсти, все несправедливости и все различные виды испорченности,—всю лживость, все лицемерие, всю наглость,—которые неизбежно должны были родиться и рождаются в обществе, основанном на подчинении человека человеку. Мы можем, не впадая в утопии, предвидеть, и мы, действительно, предвидим, появление в будущем такого общества, которое, развившись по законам исторического движения из современного общественного порядка,—и именно из противоречий этого порядка,—уже не будет знать антагонизма классов... Но это дело будущего, а не настоящего или прошлого времени. Современем правильно организованное общественное производство освободит жизнь от господства слепой случайности, теперь же случайность является многообразной причиной всякого рода неожиданных происшествий и непредвиденного сплетения событий» [1]).

Во всем этом много справедливого. Но, причудливо переплетаясь с заблуждением, сама истина принимает здесь вид не совсем удачного парадокса.

Лабриола безусловно прав, говоря, что люди далеко не всегда ясно понимают свое общественное положение и не всегда хорошо сознают те общественные задачи, которые из него вытекают. Но, когда он, основываясь на этом, ссылается на невежество или на суеверие, как на историческую причину возникновения многих форм общежития и многих обычаев, то, сам того не замечая, он возвращается к точке зрения просветителей XVIII века. Прежде, чем указывать на невежество, как на одну из важных причин, об'ясняющих нам «почему история шла так, а не иначе», следовало бы определить, в каком именно смысле может быть употреблено здесь это слово. Было бы очень большой ошибкой думать, что это понятно само собою. Нет, это вовсе не так понятно, и не так просто, как кажется. Посмотрите на Францию XVIII века. Все мыслящие представители ее третьего сословия горячо стремятся к свободе и равенству. Для достижения этой цели они требуют отмены многих устарелых общественных учреждений. Но отмена этих учреждений означала торжество капитализма, который, как это нам теперь очень хорошо известно, трудно назвать царством свободы и равенства. Поэтому, можно сказать, что благородная цель философов прошлого века оказалась недостигнутой. Можно сказать также, что философы не умели указать средства, необходимые для ее достижения, можно обвинить их поэтому в ***невежестве,*** как это и делали многие социалисты-утописты. Сам Лабриола поражается противоречием между действительной экономической тенденцией тогдашней Франции и идеалами ее мыслителей. «Странное зрелище, странный контраст!» восклицает он. Но что же тут странного? И в чем заключалось «невежество» французских просветителей? В том, что они смотрели на средства достижения всеобщего благополучия не так, как смотрим мы в настоящее время? Но ведь тогда об этих средствах не могло быть и речи:—их *еще не создало* историческое движение человечества, т.-е.,—правильнее, *развитие его производительных сил.* Прочтите «Doutes, proposés aux philosophes économistes» Мабли, прочтите «Code de la nature» Морелли—вы увидите, что, поскольку эти писатели расходились с огромным большинством просветителей во взглядах на условия человеческого благополучия, поскольку они мечтали об уничтожении частной собственности, постольку они, во-первых, становились в явное и вопиющее противоречие с самыми существенными, самыми насущными и общенародными нуждами своей эпохи, а во-вторых, смутно сознавая это, они и сами считали свои мечты *совершенно неосуществимыми.* Следовательно, еще раз—в чем же состояло невежество просветителей? В том, что они, сознавая общественные нужды своего времени и верно указывая способы их удовлетворения (отмена старых привилегий и проч.), приписывали этим способам крайне преувеличенное значение, т.-е. значение пути к всеобщему счастью? Это еще не очень дикое невежество, а с практической точки зрения его надо признать даже и не бесполезным, так как чем более верили просветители в универсальное значение требуемых ими реформ, тем энергичнее они должны были их добиваться.

Несомненное невежество обнаружили просветители в том смысле, что они не умели найти нить, связывающую их взгляды и стремления с экономическим положением тогдашней Франции, и даже не подозревали существования такой нити. Они смотрели на себя, как на глашатаев *абсолютной* истины. Мы знаем теперь, что абсолютной истины нет, что все относительно, все зависит от обстоятельств места и времени, но

[1]) Essais, pp. 183—185.

именно поэтому мы должны очень осторожно судить о «невежестве» различных исторических эпох. Их невежество, поскольку оно проявляется в свойственных им общественных движениях, стремлениях и идеалах, *тоже* относительно.

IX.

Как возникают юридические нормы? Можно сказать, что всякая такая норма представляет собою отмену или видоизменение какой-нибудь старой нормы или какого-нибудь старого обычая. Почему отменяются старые обычаи? Потому, что они перестают соответствовать новым «условиям», т.-е. новым фактическим отношениям, в которые люди становятся друг другу в общественном процессе производства. Первобытный коммунизм исчез вследствие роста производительных сил. Но производительные силы растут лишь постепенно. Поэтому лишь постепенно растут и новые фактические отношения людей в общественном процессе производства. Поэтому лишь постепенно растет и стеснительность старых норм или обычаев, а следовательно и потребность в придании соответственного *юридического* выражения новым *фактическим* (экономическим) отношениям людей. Инстинктивная мудрость мыслящего животного обыкновенно следует за этими фактическими изменениями. Если старые юридические нормы препятствуют известной части общества достигать своих житейских целей, удовлетворять свои насущные нужды, то эта часть общества непременно и чрезвычайно легко придет к сознанию их стеснительности: для этого нужно немного больше мудрости, чем для сознания того, что неудобно носить слишком узкую обувь или чересчур тяжелое оружие. Но от сознания стеснительности данной юридической формы, конечно, еще далеко до *сознательного стремления к ее отмене*. Первоначально люди пытаются просто обходить ее в каждом частном случае. Вспомните, как происходило дело у нас в больших крестьянских семьях, когда, под влиянием зарождавшегося капитализма, являлись новые источники заработка, неодинаковые для различных членов семьи. Обычное семейное право становилось тогда стеснительным для счастливцев зарабатывающих больше других. Но эти счастливцы вовсе не так легко и не так скоро решились восстать против старого обычая. Долгое время они просто хитрили, скрывали от большаков часть заработанных денег. Но новый экономический порядок постепенно укреплялся, старый семейный быт все более и более расшатывался; члены семьи, заинтересованные в его отмене, все выше и выше

поднимали голову; разделы все учащались, и, наконец, старый обычай исчезал, уступая место новому обычаю, вызванному новыми условиями, новыми *фактическими* отношениями, новой *экономикой* общества.

Рост сознания людьми своего положения обыкновенно более или менее отстает от роста новых фактических отношений, изменяющих это положение. Но сознание все-таки идет за фактическими отношениями. Где слабо сознательное стремление людей к отмене старых учреждений и к установлению нового юридического порядка, там этот новый порядок не вполне *подготовлен общественною экономикой*. Иначе сказать, в истории неясность сознания — «промахи незрелой мысли», «невежество»—нередко знаменуют собою только одно: именно, что еще плохо развит предмет, который надо сознать, т.-е. новые *нарождающиеся предметы*. Ну, а невежество этого рода,—незнание и непонимание того, чего еще нет, что находится еще в процессе возникновения,—очевидно, есть лишь *относительное* невежество.

Есть другой род невежества—невежество по отношению к природе. Его можно назвать *абсолютным*. Мерой его является *власть природы над человеком*. А так как развитие производительных сил означает рост власти *человека над природой*, то ясно, что увеличение производительных сил означает уменьшение абсолютного невежества. Непонятые людьми и потому не подчиненные их власти явления природы порождают различные суеверия. На известной стадии общественного развития суеверные представления тесно переплетаются с нравственными и правовыми понятиями людей, которым они придают тогда своеобразный оттенок [1]. В процессе борьбы,—вызываемой ростом новых фактических

[1]) В своей книге „Закон и обычай на Кавказе“ М. М. Ковалевский говорит: „Разбор религиозных верований и суеверий ишавов приводит нас к тому заключению, что под официальным покровом православия народ этот доселе стоит на той стадии развития, которая так удачно названа Тэйлором анимизмом. Эта стадия, как известно, обыкновенно сопровождается решительным подчинением религии как общественной морали, так и права“ (т. II, стр. 82). Но в том-то и дело, что по Тэйлору первобытный анимизм **не имеет никакого влияния ни на мораль, ни на право.** На этой стадии развития „между моралью и правом нет взаимного отношения или отношение это остается в зачатке“. „Дикий анимизм почти совершенно лишен того нравственного элемента, который в глазах цивилизованного человека составляет сущность всякой практической религии... нравственные законы имеют свое особое основание и т. д. La civilisation primitive. Paris 1876, t. II, pp. 464—463. Вот почему будет правильнее сказать, что религиозные суеверия переплетаются с нравственными и правовыми понятиями лишь на известной, сравнительно довольно высокой ступени общественного развития. Мы очень жалеем, что место не позволяет нам показать здесь, как об'ясняется это современным материализмом.

отношений людей в общественном процессе производства,—религиозные взгляды играют нередко большую роль. И новаторы, и охранители взывают к помощи богов, ставя под их защиту те или другие учреждения или даже об'ясняя эти учреждения выражением божественной воли. Понятно, что эвмениды, некогда считавшиеся у греков сторонницами материнского права, сделали для его защиты так же мало, как Минерва для торжества будто бы любезной ей отцовской власти. Зовя к себе на помощь богов и фетишей, люди напрасно тратили свой труд и время, но невежество, позволявшее верить в эвменид, не мешало тогдашним греческим охранителям понимать, что старый юридический порядок (точнее, старое обычное право) лучше гарантирует их интересы. Точно так же суеверие, позволявшее возлагать надежды на Минерву, не препятствовало новаторам сознавать неудобство старого быта.

Даяки на острове Борнео не знали употребления клина при рубке дров. Когда европейцы привезли его туда с собою, туземные власти торжественно запретили его употребление [1]). Это было, повидимому, доказательством их *невежества:* что может быть бессмысленнее отказа от употребления орудия, облегчающего труд? Однако, подумайте, и вы скажете, может быть, что для него можно найти смягчающие обстоятельства. Запрещение употреблять европейские орудия труда наверное было одним из проявлений *борьбы против европейского влияния,* которое начинало подрывать прочность старых туземных порядков. Туземные власти смутно сознавали, что при введении европейских обычаев от этого порядка не останется камня на камне. Клин почему-то сильнее других европейских орудий напоминал им о разрушительном характере европейского влияния. И вот они торжественно запретили его употребление. Почему именно клин явился в их глазах символом опасных новшеств? На этот вопрос мы можем удовлетворительно ответить: причина, по которой представление о клине ассоциировалось в умах туземцев с представлением об опасности, грозящей их старому быту, нам неизвестна. Но мы можем с уверенностью сказать, что туземцы совсем не ошибались, опасаясь за прочность своего старого порядка: европейское влияние на самом деле очень быстро и сильно искажает,—если не разрушает, обычаи подпавших под него дикарей и варваров.

Тейлор говорит, что громогласно осуждая употребление клина, даяки все-таки пользовались им, когда могли это сделать потихоньку от

[1]) E. B. Tylor. La civilisation primitive, Paris 1876, t. I, p. 82.

других. Вот вам и «лицемерие» вдобавок к невежеству. Но откуда это взялось? Очевидно, оно было порождено сознанием преимуществ нового приема рубки дров, которое сопровождалось боязнью общественного мнения или же преследования со стороны властей. Инстинктивная мудрость мыслящего животного критиковала, таким образом, ту самую меру, которая ей же была обязана своим происхождением. И она была права в своей критике: запретить употребление европейских орудий вовсе не значило устранить европейское влияние.

Употребляя выражение Лабриолы, мы могли бы сказать, что в данном случае даяки приняли меру, не соответствовавшую их положению, непропорциональную ему. Мы были бы совершенно правы. И мы могли бы прибавить к этому замечанию Лабриолы, что люди очень часто придумывают такие непропорциональные, несоответствующие положению меры. Но что же из этого следует? Только то, что мы должны стараться открыть, нет ли какой-нибудь зависимости между такого рода ошибками людей с одной стороны и характером или степенью развития их общественных отношений—с другой. Такая зависимость несомненно существует. Лабриола говорит, что невежество может быть об'яснено в свою очередь. Мы скажем: *не только может, но и должно быть об'яснено, если только общественная наука в состоянии сделаться строгой наукой.* Если «невежество» может быть об'яснено общественными причинами, то нечего и ссылаться на него, нечего говорить, что в нем заключается разгадка того, почему история шла так, а не иначе. Разгадка лежит не в нем, а в общественных причинах, его породивших и придавших ему тот, а не другой вид, тот, а не другой характер. Зачем же вы будете ограничивать свое исследование простыми, ничего не об'ясняющими ссылками на невежество? *Когда речь идет о научном понимании истории, то ссылки на невежество свидетельствуют лишь о невежестве исследователя.*

X.

Всякая норма положительного права защищает известный интерес. Откуда берутся интересы? Представляют ли они собою продукт человеческой воли и человеческого сознания? Нет, они создаются экономическими отношениями людей. Раз возникнув, интересы так или иначе отражаются в *сознании* людей. Чтобы защищать известный интерес, нужно сознать его. Поэтому всякую систему положительного права

можно и должно рассматривать, как продукт сознания [1]). Не сознанием людей вызываются к существованию те интересы, которые право защищает, следовательно, не им определяется содержание права; но состоянием общественного сознания (общественной психологии) в данную эпоху определяется *та форма, которую примет в человеческих головах отражение данного интереса.* Не приняв в соображение состояния общественного сознания, мы совершенно не могли бы об'яснить себе историю права.

В этой истории надо всегда и заботливо отличать *форму* от *содержания.* С *формальной* стороны право, подобно всем другим идеологиям, испытывает на себе влияние всех, или, по крайней мере, некоторой части других идеологий: религиозных верований, философских понятий и проч. Уже одно это обстоятельство до известной,—иногда очень значительной,—степени затрудняет открытие зависимости, существующей между правовыми понятиями людей и их взаимными отношениями в общественном процессе производства. Но это еще только пол-беды [2]). Настоящая же беда в том, что *на различных стадиях общественного развития всякая данная идеология в очень неодинаковой степени испытывает на себе влияние других идеологий.* Так, древнее египетское и отчасти римское право было подчинено религии; в новейшей истории право развивалось (повторяем и просим заметить это: *с формальной* стороны)

[1]) „Право не есть, подобно так называемым физическим, природным силам, нечто, существующее помимо действий человека... Напротив, это порядок, установленный людьми для себя. Подчиняется ли в своей деятельности человек закону причинности, или действует свободно, произвольно, — в данном вопросе это безразлично. Как бы то ни было, право по закону причинности и по закону свободы все же создается не помимо, а, напротив, не иначе как через деятельность человека, через его посредство" (Н. М. Коркунов. „Лекции по общей теории права". С.-Петербург 1894 г., стр. 279). Это вполне справедливо, хотя и очень плохо выражено. Но г. Коркунов забыл прибавить, что интересы, защищаемые правом, не „создаются людьми для себя, а определяются их взаимными отношениями в общественном процессе производства.

[2]) Хотя и это очень невыгодно отзывается даже, например, на таких сочинениях, как „Закон и обычай на Кавказе" г. Ковалевского. Г. М. Ковалевский часто рассматривает там право, как продукт религиозных взглядов. Правильный путь исследования был бы иной: г. Ковалевскому следовало взглянуть и на религиозные верования, и на правовые учреждения кавказских народов, как на продукт их общественных отношений в процессе производства, и, выяснив влияние одной идеологии на другую, постараться найти единственную причину этого влияния. Г. Ковалевский, повидимому, тем больше должен был бы склоняться к такому способу исследования, что он сам в других своих сочинениях категорически признает причинную зависимость правовых норм от способов производства.

под сильным влиянием философии. Чтобы устранить влияние на право религии и заменить его своим собственным влиянием, философия должна была выдержать сильную борьбу. Эта борьба была лишь идеальным отражением общественной борьбы третьего сословия с духовенством, но она, тем не менее, в огромной степени затрудняла выработку истинных взглядов на происхождение правовых учреждений, так как, благодаря ей, они казались явным и несомненным продуктом борьбы отвлеченных понятий. Разумеется, Лабриола, вообще говоря, прекрасно понимает, какого рода фактические отношения скрываются за подобной борьбой понятий. Но, когда речь касается частностей, он слагает свое материалистическое оружие перед трудностью вопроса и считает, как мы видели, возможным ограничиться ссылкой на невежество или силу традиций. Кроме того, он указывает еще на «*символизм*», как на последнюю причину многих обычаев.

Символизм действительно немаловажный «фактор» в истории некоторых идеологий. Но в последние причины обычаев он не годится. Возьмем такой пример. У кавказского племени ишавов женщина обрезывает себе косу в случае смерти брата, но не делает этого, когда умрет ее муж. Обрезывание косы есть символическое действие: оно заменило более старый обычай принесения себя в жертву на могиле покойника. Но почему же женщина совершает это символическое действие на могиле брата, а не на могиле мужа? По словам г. М. Ковалевского, в этой черте «нельзя не видеть пережитка той отдаленной эпохи, когда главою родовой группы, об'единенной фактом действительного или мнимого происхождения от женщины—родоначальницы, являлся старший по возрасту родственник по матери, ближайший когнат» [1]). Из этого следует, что символические действия становятся понятными только тогда, когда мы понимаем смысл и происхождение знаменуемых ими *отношений.* Откуда берутся эти отношения? Ответа на этот вопрос, конечно, надо искать не в символических действиях, хотя они иногда могут дать кое-какие полезные намеки. Происхождение символического обычая обрезывания косы на могиле брата об'ясняется историей семьи, а об'яснения истории семьи надо искать в истории экономического развития.

В заинтересовавшем нас случае обряд обрезывания косы на могиле брата пережил ту форму родственных отношений, которой он был обязан своим происхождением. Вот вам пример влияния традиции, на кото-

[1]) Закон и обычай на Кавказе, т. II, стр. 75.

рое указывает Лабриола в своей книге. Но традиция может сохранить только то, что уже существует. Она не об'ясняет не только происхождение данного обряда или вообще данной формы, но даже и ее сохранения. Сила традиции есть сила инерции. В истории идеологий часто приходится задаваться вопросом, почему данный обряд или обычай сохранился, несмотря на то, что исчезли не только отношения, вызвавшие его к жизни, но и другие родственные ему обычаи или обряды, порожденные теми же отношениями. Вопрос этот равносилен вопросу о том, почему разрушительное действие новых отношений миновало именно этот обряд или обычай, устранив другие. Отвечать на этот вопрос ссылкой на силу традиции, значит ограничиться повторением его в утвердительной форме. Как же помочь горю? Надо обратиться к *общественной психологии.*

Старые обычаи исчезают, старые обряды нарушаются тогда, когда люди становятся в новые взаимные отношения. Борьба общественных интересов выражается в виде борьбы новых обычаев и обрядов со старыми. Ни один символический обряд или обычай, *взятый сам по себе,* не может влиять ни в положительном, ни в отрицательном смысле на развитие новых отношений. Если охранители горячо отстаивают старые обычаи, то это потому, что в их уме представление о выгодных, дорогих и привычных им общественных порядках прочно связывается (ассоциируется) с представлением об этих обычаях. Если новаторы ненавидят и осмеивают эти обычаи, то это потому, что в их уме представление об этих обычаях ассоциируется с представлением о стеснительных, невыгодных и неприятных для них общественных отношениях. Следовательно, *тут все дело в ассоциации идей.* Когда мы видим, что какой-нибудь обряд пережил не только породившие его отношения, но и родственные ему обряды, вызванные теми же отношениями, то мы должны заключить, что в умах новаторов представление о нем было не так сильно связано с представлением о ненавистной старине, как представление о других обычаях. Почему же не так сильно? Ответить на такой вопрос иногда легко, а иногда совсем невозможно по недостатку необходимых психологических данных. Но даже и в тех случаях, когда мы вынуждены признать его неразрешимым, по крайней мере, при нынешнем состоянии наших знаний, мы должны помнить, что дело тут не в *силе традиции,* а в известных асоциациях идей, вызванных известными фактическими отношениями людей в обществе.

Возникновением, изменением и разрушением ассоциаций идей под влиянием возникновения, изменения и разрушения известных комбинаций общественных сил в значительной степени об'ясняется история идеологий. Лабриола не обратил на эту сторону дела всего того внимания, какого она заслуживает. Это хорошо обнаруживается его взглядом на философию.

XI.

По мнению Лабриолы, философия в своем историческом развитии частью сливается с теологией, а частью представляет собою развитие человеческой мысли в ее отношении к предметам, входящим в круг нашего опыта. Поскольку она отлична от теологии, она занимается теми же задачами, на решение которых направляется научное исследование, собственно так называемое. При этом она или стремится опередить науку, давая свои собственные гадательные решения, или просто резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, уже найденные наукой. И это, конечно, справедливо. Но здесь еще не вся истина. Возьмем новую философию. Декарт и Бэкон считают важнейшим делом философии умножение естественно-научных знаний с целью увеличения власти человека над природой. В их время философия занимается, следовательно, как раз теми самыми задачами, которые составляют предмет естественных наук. Можно думать поэтому, что даваемые ею решения определяются состоянием естествознания. Однако, это не совсем так. Тогдашнее состояние естественных наук не может об'яснить нам отношения Декарта к некоторым философским вопросам, например, к вопросу о душе и т. п., но это отношение хорошо об'ясняется *общественным* состоянием тогдашней Франции. Декарт строго разделяет область веры от области разума. Его философия не противоречит католицизму, а, напротив, старается подтвердить новыми соображениями некоторые его догматы. В этом случае она хорошо выражает собою тогдашнее настроение французов. После продолжительных и кровавых волнений XVI века во Франции является всеобщее стремление к миру и порядку. В области *политики* это стремление выражается сочувствием к абсолютной монархии; в области *мысли*—известной религиозной терпимостью и стремлением избегать тех спорных вопросов, которые напоминали бы о недавней гражданской войне. Такими вопросами были религиозные вопросы. Чтобы не касаться их, надо было разграничить область веры от области разума. Это и было сделано, как мы сказали, Декартом. Но такого разграничения было недостаточно. В интересах общественного мира философия должна была торжественно

признать правильность религиозного догмата. В лице Декарта она сделала и это. И вот почему система этого мыслителя, бывшая, по крайней мере, на три четверти материалистической системой, сочувственно встречена была многими духовными лицами.

Из философии Декарта логически вышел материализм Ламеттри. Но из нее с таким же правом могли быть сделаны и *идеалистические* выводы. Если французы их не сделали, то на это была совершенно определенная общественная причина: отрицательное отношение третьего сословия к духовенству во Франции XVIII века. Если философия Декарта выросла из стремления к общественному миру, то материализм XVIII века предвещал собою новые общественные потрясения.

Уже из этого видно, что развитие философской мысли во Франции об'ясняется не только развитием естествознания, но также и непосредственным влиянием на нее развивающихся общественных отношений. Еще более обнаруживается это при внимательном взгляде на историю французской философии с другой стороны.

Мы уже знаем, что главной задачей философии Декарт считал увеличение власти человека над природой. Французский материализм XVIII века считает своей важнейшей обязанностью замену известных старых понятий новыми, на основе которых могли бы быть построены нормальные общественные отношения. Об увеличении общественных производительных сил у французских материалистов почти нет и речи. Это очень существенная разница. Откуда она взялась?

Развитие производительных сил во Франции XVIII века чрезвычайно сильно стеснялось устарелыми общественными отношениями производства, архаическими общественными учреждениями. Устранить эти учреждения было безусловно необходимо в интересах дальнейшего развития производительных сил. В их устранении заключался весь смысл тогдашнего общественного движения во Франции. В философии необходимость такого устранения выразилась в виде борьбы против устарелых отвлеченных понятий, выросших на почве устарелых отношений производства.

В эпоху Декарта эти самые отношения далеко еще не были устарелыми; они, вместе с другими общественными учреждениями, выросшими на их почве, не мешали развитию производительных сил, а способствовали ему. Поэтому об их устранении никто тогда и не думал. Вот почему философия ставила прямо перед собою задачу увеличения производительных сил, эту важнейшую практическую задачу нарождавшегося буржуазного общества.

Мы говорим это, возражая Лабриоле. Но, может быть, наши возражения излишни; может быть, он только неточно выразился, а в сущности согласен с нами? Мы были бы очень рады этому; всякому приятно, когда с ним соглашаются умные люди.

А если бы он не согласился с нами, мы с сожалением повторили бы, что этот умный человек ошибается. Этим мы, может быть, подали бы нашим суб'ективным старичкам повод лишний раз похихикать насчет того, что между сторонниками материалистического понимания истории трудно отличить «настоящих» от «ненастоящих». Но мы ответили бы суб'ективным старичкам, что они «*над собою смеются*». Человеку, который сам хорошо усвоил смысл философской системы, легко отличить истинных ее последователей от ложных. Если бы гг. суб'ективисты дали себе труд продумать материалистическое об'яснение истории, то они сами знали бы—где настоящие «ученики», а где самозванцы, всуе приемлющие великое имя. Но так как этого труда они себе не дали и не дадут, то они по необходимости останутся при одном недоумении. Эта общая судьба всех отсталых, выбывших из действующей армии прогресса. Кстати о прогрессе. Помните ли вы, читатель, то время, когда «метафизики» подвергались поруганию, философия изучалась по «Льюису» и отчасти по «учебнику уголовного права» г. Спасовича, и когда для «прогрессивных» читателей были придуманы особые «формулы», чрезвычайно простые и понятные даже для детей младшего возраста? Славное это было время! Оно прошло, это время, исчезло, как дым. «Метафизика» опять начинает привлекать к себе русские умы, «Льюис» выходит из употребления, а пресловутые формулы прогресса всеми забываются. Теперь даже сами суб'ективные социологи,—ставшие уже «почтенными» и «маститыми»,—чрезвычайно редко вспоминают об этих формулах. Замечательно, например, что о них никто и не вспомнил именно в ту пору, когда в них была, повидимому, самая крайняя надобность, т.-е. когда у нас заспорили о том, можно ли нам с пути капитализма свернуть на путь утопии. Наши утописты спрятались за спину человека, который, защищая фантастическое «народное производство», в то же время выдавал себя за сторонника современного диалектического материализма. Софистицированный диалектический материализм оказался таким образом единственным заслуживающим внимания оружием в руках утопистов. В виду этого было бы очень полезно поговорить о том, как смотрят на «прогресс» сторонники материалистического понимания истории. Правда, об этом было уже не раз говорено в нашей печати. Но, во-первых, современный материалистический взгляд на про-

пресс многим все еще неясен, а, во-вторых, у Лабриолы он иллюстрируется некоторыми очень удачными примерами и поясняется некоторыми очень справедливыми соображениями, хотя, к сожалению, все-таки не излагается систематически и во всей полноте. Соображения Лабриолы должны быть пополнены. Мы надеемся сделать это в более свободную минуту, а теперь нам пора кончать.

Но прежде чем положить перо, мы еще раз просим читателя помнить, что так называемый экономический материализм, против которого направляются,—очень неубедительные к тому же,—возражения наших гг. народников и суб'ективистов, имеет очень мало общего с современным материалистическим пониманием истории. С точки зрения теории факторов человеческое общество представляется тяжелою кладью, которую различные «силы»—мораль, право, экономика, и т. д. и т. д.—тащат каждая с своей стороны по историческому пути. С точки зрения современного материалистического понимания истории дело принимает совсем другой вид. Исторические «факторы» оказываются простыми абстракциями, и, когда исчезает их туман, становится ясно, что люди делают не несколько отдельных одна от другой историй—историю права, историю морали, философии и т. д.,—а одну только историю своих собственных общественных отношений, обусловливаемых состоянием производительных сил в каждое данное время. *Так называемые идеологии представляют собою лишь многообразные отражения в умах людей этой единой и нераздельной истории.*

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

I.

Во второй половине семидесятых годов покойный Каблиц написал статью: «Ум и чувство, как факторы прогресса», в которой, ссылаясь на Спенсера, доказывал, что в поступательном движении человечества главная роль принадлежит чувству, а ум играет второстепенную и к тому же совершенно подчиненную роль. Каблицу возражал один «почтенный социолог», выразивший насмешливое удивление по поводу теории, ставившей ум «на запятки». «Почтенный социолог» был, разумеется, прав, защищая ум. Однако он был бы гораздо более прав, если бы, не касаясь сущности поднятого Каблицем вопроса, показал, до какой степени невозможна и непозволительна была самая его постановка. В самом деле, теория «факторов» неосновательна уже сама по себе, так как она произвольно выделяет различные стороны общественной жизни и ипостазирует их, превращая их в особого рода силы, с разных сторон и с неодинаковым успехом влекущие общественного человека по пути прогресса. Но еще более неосновательна эта теория в том виде, какой она получила у Каблица, превращавшего в особые социологические ипостаси уже не те или другие стороны деятельности *общественного человека*, а различные области *индивидуального сознания*. Это поистине Геркулесовы столбы абстракции; дальше итти некуда, потому что дальше начинается комическое царство вполне уже очевидного абсурда. Вот на это-то и следовало «почтенному социологу» обратить внимание Каблица и его читателей. Обнаружив, в какие дебри абстракции завело Каблица стремление найти господствующий «фактор» в истории, «почтенный социолог», может быть, невзначай сделал бы кое-что и для критики самой теории факторов. Это было бы очень полезно всем нам в то время. Но он оказался не на высоте призвания. Он сам стоял на точке зрения той же теории, отличаясь от Каблица лишь склонностью к *эклектизму*, благодаря которому все «факторы» казались ему одинаково важными. Эклектические свойства его ума особенно ярко выразились впоследствии в нападках его на диалектический материа-

лизм, в котором он увидел учение, жертвующее экономическому «фактору» всеми другими, и сводящее к нулю роль личности в истории. «Почтенному социологу» и в голову не приходило, что диалектический материализм чужд точки зрения «факторов» и что только при полной неспособности к логическому мышлению можно видеть в нем оправдание так называемого *квиетизма*. Надо заметить, впрочем, что в этом промахе «почтенного социолога» нет ничего оригинального: его делали, делают и, вероятно, долго еще будут делать многие и многие другие...

Материалистов стали упрекать в склонности к квиетизму уже тогда, когда у них еще не выработался диалектический взгляд на природу и на историю. Не уходя в «глубь времен», мы напомним спор известного английского ученого Пристлея с Прайсом. Разбирая учение Пристлея, Прайс доказывал, между прочим, что материализм несогласим с понятием о свободе и устраняет всякую самодеятельность личности. В ответ на это Пристлей сослался на житейский опыт. «Я не говорю о самом себе, хотя, конечно, и меня нельзя назвать самым неподвижным из всех животных (am not the most torpid and lifeless of all animals), но я спрашиваю вас, где вы найдете больше энергии мысли, больше активности, больше силы и настойчивости в преследовании самых важных целей, чем между последователями учения о необходимости?». Пристлей имел в виду религиозную демократическую секту так называвшихся тогда christian necessarians [1]). Не знаем, точно ли она была так деятельна, как это думал принадлежавший к ней Пристлей. Но это и не важно. Не подлежит никакому сомнению то обстоятельство, что материалистический взгляд на человеческую волю прекрасно уживается с самой энергичной деятельностью на практике. Лансон замечает, что «все доктрины, обращавшиеся с наибольшими требованиями к человеческой воле, утверждали в принципе бессилие воли; они отрицали свободу и подчиняли мир фатализму» [2]). Лансон неправ, думая, что всякое отрицание так называемой свободы воли приводит к фатализму; но это не помешало ему подметить в высшей степени интересный исторический факт: в самом деле, история показывает, что даже фатализм не только не всегда мешает энергическому действию на практик, но, напротив, в известные эпохи был *психологически необходимой основой такого действия*. В доказательство сошлемся на пуритан, превзошедших своей энергией все другие партии в Англии XVII века, и на последователей Магомета, в короткое время покоривших своей власти огромную полосу земли от Индии до Испании. Очень ошибаются те, по мнению которых стоит нам только убедиться в неизбежном наступлении данного ряда событий, чтобы у нас исчезла всякая психологическая возможность содействовать или противодействовать ему [1]).

[1]) Француза XVII века очень удивило бы такое сочетание материализма с религиозной догматикой. В Англии оно никому не казалось странным. Пристлей сам был очень религиозным человеком: что город, то норов.

[2]) См. русский перевод его „Истории французской литературы", том I-й стр. 511.

Тут все зависит от того, составляет ли моя собственная деятельность необходимое звено в цепи необходимых событий. Если да, то тем меньше у меня колебаний и тем решительнее я действую. И в этом нет ничего удивительного: когда мы говорим, что данная личность считает свою деятельность необходимым звеном в цепи необходимых событий, это значит, между прочим, что отсутствие свободы воли равносильно для нее совершенной *неспособности к бездействию*, и что оно, это отсутствие свободы воли отражается в ее сознании в виде *невозможности поступить иначе, чем она поступает*. Это именно то психологическое настроение, которое может быть выражено знаменитыми словами Лютера: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders» и благодаря которому люди обнаруживают самую неукротимую энергию, совершают самые поразительные подвиги. Это настроение было неизвестно Гамлету: оттого он и был способен только ныть да рефлектировать. И оттого Гамлет никогда не помирился бы с философией, по смыслу которой свобода есть лишь необходимость, перешедшая в сознание. Фихте справедливо сказал: «*каков человек, такова и его философия*».

II.

Некоторые приняли у нас всерьез замечание Штаммлера насчет будто бы неразрешимого противоречия, якобы свойственного одному из западно-европейских социально-политических учений. Мы имеем в виду

[1]) Известно, что, по учению Кальвина, все поступки людей предопределены богом Praedestinationem vocamur aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri valet. (Institutio, lib. III, cap. 5). По этому же учению, бог избирает некоторых из своих служителей для освобождения несправедливо угнетенных народов. Таков был Моисей, освободитель израильского народа. По всему видно, что таким орудием бога считал себя и Кромвель; он всегда и, вероятно, в силу совершенно искреннего убеждения называл свои действия плодом воли божьей. Все эти действия были наперед окрашены для него в цвет необходимости. Это не только не мешало ему стремиться от победы к победе, но придавало этому его стремлению неукротимую силу.

известный пример лунного затмения. На самом деле это архи-нелепый пример. В число тех условий, сочетание которых необходимо для лунного затмения, человеческая деятельность никаким образом не входит и входить не может, и уже по одному этому партия для содействия лунному затмению могла бы возникнуть только в сумасшедшем доме. Но если бы человеческая деятельность и входила бы в число названных условий, то в партию лунного затмения не вошел бы никто из тех, которые, очень желая его видеть, в то же время были бы убеждены, что оно непременно совершится и *без их содействия*. В этом случае их «квиетизм» был бы только воздержанием от *излишнего, т.-е. бесполезного действия* и не имел бы ничего общего с настоящим квиетизмом. Чтобы пример лунного затмения перестал быть бессмысленным в рассматриваемом нами случае указанной выше партии, надо было бы совершенно изменять его. Надо было бы вообразить, что луна одарена сознанием, и что то положение ее в небесном пространстве, благодаря которому происходят ее затмения, кажется ей плодом самоопределения ее воли и не только доставляет ей огромное наслаждение, но и безусловно нужно для ее нравственного спокойствия, вследствие чего она всегда страстно стремится занять это положение [1]). Вообразив все это, надо было бы спросить себя: что почувствовала бы луна, если бы она, наконец, открыла, что в действительности не воля и не «идеалы» ее определяют собою ее движение в небесном пространстве, а наоборот—ее движение определяет собою ее волю и ее «идеалы». По Штаммлеру выходит, что такое открытие непременно сделало бы ее неспособной к движению, если бы она не выпуталась из беды посредством какого-нибудь логического противоречия. Но такое предположение решительно ни на чем не основано. Это открытие могло бы явиться одним из *формальных* оснований дурного настроения луны, ее нравственного разлада с самой собою, противоречия ее «идеалов» с механической действительностью. Но так как мы предполагаем, что *все вообще* «психическое состояние луны» обусловливается в конце концов ее движением, то в движении надо было бы искать и причины ее душевного разлада. При внимательном отношении к делу оказалось бы, может быть, что когда луна находится в апогее, она горюет о том, что ее воля несвободна, а в перигее, это же обстоятельство является для нее новым формальным

[1]) „C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre causei, ne s'apercevant pas des mon vementsihsen sitles de la matière magnétique". Leibnitz, Théodicée. Lausanne, MDCCLX, p. 598.

источником нравственного блаженства и нравственной бодрости. Может быть, вышло бы и наоборот: может быть, оказалось бы, что не в перигее, а в апогее находит она средство примирить свободу с необходимостью. Но как бы то ни было, несомненно, что такое примирение вполне возможно; что сознание необходимости прекрасно уживается с самым энергическим действием на практике. По крайней мере, так было до сих пор в истории. Люди, отрицавшие свободу воли, часто превосходили всех своих современников силой собственной воли и предъявляли к ней наибольшие требования. Таких примеров много. Они общеизвестны. Забыть о них, как забывает, повидимому, Штаммлер, можно только при умышленном нежелании видеть историческую действительность такою, какова она есть. Подобное нежелание очень сильно, например, у наших суб'ективистов и некоторых немецких филистеров. Но филистеры и суб'ективисты не люди, а простые *призраки,* как сказал бы Белинский.

Рассмотрим, однако, поближе тот случай, когда собственные—прошедшие, настоящие или будущие—действия человека представляются ему сплошь окрашенными в цвет необходимости. Мы уже знаем, что в этом случае человек, — считая себя посланником божьим, подобно Магомету, избранником ничем неотвратимой судьбы, подобно Наполеону, или выразителем никем непреодолимой силы исторического движения, подобно некоторым общественным деятелям XIX века,—обнаруживает почти стихийную силу воли, разрушая как карточные домики, все препятствия, воздвигаемые на его пути Гамлетами и Гамлетиками разных уездов [1]). Но нас этот случай интересует теперь с другой стороны и именно вот с какой стороны. Когда сознание несвободы моей воли представляется мне лишь в виде полной суб'ективной и об'ективной невозможности поступать иначе, чем я поступаю, и когда данные мои действия являются в то же время наиболее для меня желательными из всех возможных действий, тогда необходимость отожде-

[1]) Приведем еще один пример, наглядно показывающий, как сильно чувствуют люди этой категории. Герцогиня Феррарская, Ренэ (дом Людовика XII) говорит в письме к своему учителю Кальвину: „Нет, я не забыла того, что вы мне писали: что Давид питал смертельную ненависть к врагам божьим; и я сама никогда не стану поступать иначе, ибо если бы я знала, что король, мой отец, и королева, моя мать, и покойный господин мой муж (feu monsieur mon mari) и все мои дети были отвержены богом, я возненавидела бы их смертельною ненавистью и хотела бы, чтоб они попали в ад", и т. д. Какую страшную всесокрушающую энергию способны были обнаруживать люди, питавшие такие чувства! А ведь эти люди отрицали свободу воли.

ствляется в моем сознании со свободою, а свобода с необходимостью, и тогда я не свободен только в том смысле, *что не могу нарушить это тожество свободы с необходимостью; не могу противопоставить их одну другой; не могу почувствовать себя стесненным необходимостью. Но подобное отсутствие свободы* есть вместе с тем ее *полнейшее проявление.*

Зиммель говорит, что свобода есть всегда свобода от чего-нибудь, и что там, где свобода не мыслится как противоположность связанности, она не имеет смысла. Это, конечно, так. Но на основании этой маленькой азбучной истины нельзя опровергнуть то положение, составляющее одно из гениальнейших открытий, когда-либо сделанных философской мыслью, что свобода есть сознанная необходимость. Определение Зиммеля слишком узко: относится оно только к свободе от внешнего стеснения. Пока речь идет лишь о таких стеснениях, отождествление свободы с необходимостью было бы до последней степени комично: вор не свободен вытащить у вас из кармана носовой платок, если вы мешаете ему сделать это и пока он не преодолел так или иначе вашего сопротивления. Но кроме этого элементарного и поверхностного понятия о свободе есть другое, несравненно более глубокое. Это понятие совсем не существует для людей, неспособных к философскому мышлению, а люди, способные к такому мышлению, доходят до него только тогда, когда им удается разделаться с дуализмом и понять, что между суб'ектом, с одной стороны, и об'ектом, с другой, вовсе не существует той пропасти, какую предполагают дуалисты.

Русский суб'ективист противопоставляет свои утопические идеалы нашей капиталистической действительности и не идет дальше такого противопоставления. Суб'ективисты завязли в болоте *дуализма.* Идеалы так называемых русских «учеников» несравненно менее похожи на капиталистическую действительность, чем идеалы суб'ективистов. Но, несмотря на это, «ученики» сумели найти мост, соединяющий идеалы с действительностью. «Ученики» возвысились до *монизма.* По их мнению, капитализм ходом своего собственного развития приведет к своему собственному отрицанию и к существованию их—русских, да и не одних только русских, «учеников»—идеалов. Это историческая *необходимость. «Ученик» служит одним из орудий этой необходимости и не может не служить им,* как по своему общественному положению, так и по своему умственному и нравственному характеру, созданному этим положением. Это тоже *сторона необходимости.* Но раз его общественное положение выработало у него именно этот, а не другой характер,

он не только служит орудием необходимости и не только не может служить, но и *страстно хочет и не может не хотеть* служить, Это—*сторона свободы* и притом свободы, выросшей из необходимости, т.-е., вернее сказать,—это свобода, отождествившаяся с необходимостью,—это необходимость, преобразившаяся в свободу [1]). *Такая* свобода есть тоже свобода, от некоторого стеснения; она тоже противоположна некоторой связанности: глубокие определения не опровергают поверхностных, а, дополняя их, сохраняют их в себе. Но о каком же стеснении, о какой связанности может итти речь в этом случае? Это ясно: о том нравственном стеснении, которое тормозит энергию людей, не разделавшихся с дулизмом; от той связанности, от которой страдают люди, не умеющие перекинуть мост через пропасть, разделяющую идеалы от действительности. Пока личность не завоевала *этой* свободы мужественным усилием философской мысли, она еще не вполне принадлежит самой себе и своими собственными нравственными муками платит позорную дань противостоящей ей внешней необходимости. Но зато та же личность родится для новой, полной, ей до тех пор неведомой жизни, едва только она свергнет с себя иго этого мучительного и постыдного стеснения, и ее *свободная* деятельность явится *сознательным и свободным* выражением *необходимости* [2]). Тогда она становится великой общественной силой, и тогда уже ничто не может помешать ей и ничто не помешает

Над неправдою лукавою
Грянуть божьею грозою...

III.

Еще раз: сознание безусловной необходимости данного явления может только усилить энергию человека, сочувствующего ему и считающего себя одной из сил, вызывающих это явление. Если бы такой человек сложил руки, сознав его необходимость, он показал бы этим, что плохо знает арифметику. В самом деле, положим, что явление А необходимо должно наступить, если окажется налицо данная сумма

[1]) „Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, dass sie verschwindet, sondern dass nur ihre noch innere Identität manifessirt wird. Hegel, Wissenschaft der Logik Nürnberg 1816. Гегель, Наука логики. 1816. Вторая часть, стр. 281.

[2]) Тот же старый Гегель прекрасно говорит в другом месте: „Die Freiheit ist dies Nichts zu wollen als sich". Werke B. 12.

условий. Вы доказали мне, что эта сумма частью уже есть в наличности, а частью будет в данное время T. Убедившись в этом, я, человек, сочувствующий явлению A, — восклицаю: «как это хорошо»,—и заваливаюсь спать вплоть до радостного дня предсказанного вами события. Что же выйдет из этого? Вот что. В вашем расчете, в сумму, необходимую для того, чтобы, совершилось явление A, входила *также и моя деятельность,* равная, положим, a. Так как я погрузился в спячку, то в момент T сумма условий, благоприятных наступлению данного явления, будет уже не S, но S—a, что изменяет состояние дела. Может быть, мое место займет другой человек, который тоже был близок к бездействию, но на которого спасительно повлиял пример моей апатии, показавшейся ему крайне возмутительной. В таком случае, сила a будет замещена силой в, и если a равно в (a—в),то сумма условий, способствующих наступлению A, останется равной S, и явление A все-таки совершится в тот же самый момент T.

Но если мою силу нельзя признать равной нулю, если я ловкий и способный работник и если меня никто не заменил, то у нас уже не будет полной суммы S, и явление A совершится позже, чем мы предполагаем, или не в той полноте, какой мы ожидали, или даже совсем не совершится. Это ясно, как день, и если я не понимаю этого, если я думаю, что S остается S и после моей измены, то единственно потому, что не умею считать. Да и один ли я не умею считать? Вы, предсказывавший мне, что сумма S непременно будет налицо в момент T., не предвидели, что я лягу спать сейчас же после моей беседы с вами; вы были уверены, что я до конца останусь хорошим работником; вы приняли менее надежную силу за более надежную. Следовательно, вы тоже плохо сосчитали. Но предположим, что вы ни в чем не ошиблись, что вы все приняли в соображение. Тогда ваш расчет примет такой вид: вы говорите, что в момент T сумма S будет налицо. В эту сумму условий войдет, как *отрицательная величина,* моя измена; сюда же войдет, как *величина положительная* и то ободряющее действие, которое производит на людей, сильных духом, уверенность в том, что их стремления и идеалы являются суб'ективным выражением об'ективной необходимости. В таком случае сумма S действительно окажется налицо в означенное вами время, и явление A совершится. Кажется, что это ясно. Но если ясно, то почему же, собственно, меня смутила мысль о неизбежности явления A? Почему мне показалось, что она осуждает меня на бездействие? Почему, рассуждая о ней, я позабыл самые простые правила арифметики? Вероятно потому, что по обстоятельствам моего воспитания у меня уже было сильнейшее стремление к бездействию, и мой разговор с вами явился каплей, переполнившей чашу этого похвального стремления. Вот только и всего. *Только в этом смысле,—в смысле повода для обнаруживания моей нравственной дряблости и негодности,—фигурировало здесь сознание необходимости. Причиной* же этой дряблости его считать никак невозможно: причина не в нем, а в условиях моего воспитания. Стало быть,—арифметика есть чрезвычайно почтенная и полезная наука, правил которой не должны забывать даже господа философы, и даже особенно господа философы.

А как подействует сознание необходимости данного явления на сильного человека, который ему не *сочувствует и противодействует* его наступлению? Тут дело несколько изменяется. Очень возможно, что оно *ослабит* энергию его сопротивления. Но когда противники данного явления убеждаются в неизбежности? Когда благоприятствующие ему обстоятельства становятся очень многочисленны и очень сильны. Сознание его противниками неизбежности его наступления и упадок их энергии представляют собою лишь проявление силы благоприятствующих ему условий. Такие проявления в свою очередь входят в число этих благоприятных условий.

Но энергия сопротивления уменьшится не у всех его противников. у некоторых оно только возрастет, вследствие сознания его неизбежности, превратившись в энергию *отчаяния.* История вообще, и история России в частности, представляет не мало поучительных примеров энергии этого рода. Мы надеемся, что читатель припомнит их без нашей помощи.

Тут нас прерывает г. Кареев, который хотя, разумеется, и не разделяет наших взглядов на свободу и необходимость и к тому же не одобряет нашего пристрастия к «крайностям» сильных людей, но все-таки с удовольствием встречает на страницах нашего журнала ту мысль, что личность может явиться великой общественной силой. Почтенный профессор радостно восклицает: «Я всегда говорил это». И это верно. Г. Кареев и все суб'ективисты всегда отводили весьма значительную роль личности в истории. И было время, когда это вызывало большое сочувствие к ним передовой молодежи, стремившейся к благородному труду на общую пользу и потому, естественно, склонной высоко ценить значение личной инициативы. Но в сущности суб'ективисты никогда не умели не только решать, но даже и правильно поставить вопрос о роли личности в истории. Они противополагали «деятельность критически мыслящих личностей» влиянию *законов* общественно-

исторического движения и, таким образом, создавали как бы новую разновидность теории факторов; критически мыслящие личности являлись *одним фактором* названного движения, а *другим* его фактором служили его же собственные законы. В результате получилась сугубая несообразность, которою можно было довольствоваться только до тех пор, пока внимание деятельных «личностей» сосредоточивалась на практических злобах дня, пока им поэтому некогда было заниматься философскими вопросами. Но с тех пор как наступившее в восьмидесятых годах затишье дало невольный досуг для философских размышлений тем, которые способны были мыслить, учение суб'ективистов стало трещать по всем швам и даже совсем расползаться, подобно знаменитой шинели Акакия Акакиевича. Никакие заплаты ничего не поправляли, и мыслящие люди один за другим стали отказываться от суб'ективизма, как от учения явно и совершенно несостоятельного. Но, как это всегда бывает в таких случаях, реакция против него привела некоторых из его противников к противоположной крайности. Если некоторые суб'ективисты, стремясь отвести «личности» как можно более широкую роль в истории, отказывались признать историческое движение человечества законосообразным процессом, то некоторые из их новейших противников, стремясь как можно лучше оттенить законосообразный характер этого движения, повидимому, готовы были забыть, что *история делается людьми и что, поэтому, деятельность личностей не может не иметь в ней значения.* Они признали личность за quantité négligeable. Теоретически такая крайность столь же непозволительная, как и та, к которой пришли наиболее рьяные суб'ективисты. Жертвовать *тезой антитезе* так же неосновательно, как и забывать об *антитезе* ради *тезы*. Правильная точка зрения будет найдена только тогда, когда мы сумеем об'единить в *синтезе* заключающиеся в них моменты истины [1]).

IV.

Нас давно интересует эта задача, и давно уже нам хотелось пригласить читателя взяться за нее вместе с нами. Но нас удерживали некоторые опасения: мы думали, что может быть наши читатели уже решили ее для себя, и наше предложение явится запоздалым. Теперь у нас

[1]) В стремлении к синтезу нас опередил тот же г. Кареев. Но, к сожалению, он не пошел дальше сознания той истины, что человек состоит из души и тела.

уже нет таких опасений. Нас избавили от них немецкие историки. Мы говорим это серьезно. Дело в том, что в течение последнего времени между немецкими историками шел довольно горячий спор о великих людях в истории. Они склонны были видеть в политической деятельности таких людей главную и чуть ли не единственную пружину исторического развития, а другие утверждали, что такой взгляд односторонен, и что историческая наука должна иметь в виду не только деятельность великих людей и не только политическую историю, а вообще совокупность исторической жизни (das ganze des geschichtlichen Lebens). Одним из представителей этого последнего направления выступил Карл Лампрехт, автор «Истории немецкого народа», переведенной на русский язык г. П. Николаевым. Противники обвиняли Лампрехта в «*коллективизме*», и в материализме, его — horribile dictu — даже ставили на одну доску с «социал-демократическими атеистами», как выразился он в заключение спора. Когда мы ознакомились с его взглядами, мы увидели, что обвинения, выдвинутые против бедного ученого, были совершенно неосновательны. В то же время мы убедились, что нынешние немецкие историки не в состоянии решить вопрос о роли личности в истории. Тогда мы сочли себя в праве предположить, что он до сих пор остается нерешенным и для некоторых русских читателей, и что по поводу его и теперь еще можно сказать нечто, не совсем лишенное теоретического и практического интереса.

Лампрехт собрал целую коллекцию (eine artige Sammlung, как выражается он) взглядов выдающихся государственных людей в отношении их собственной деятельности к той исторической среде, в которой она совершилась; но в своей полемике он ограничился пока ссылкой на некоторые речи и мнения *Бисмарка*. Он приводит следующие слова, произнесенные железным канцлером в северно-германском рейхстаге 16 апреля 1869 года: «Мы не можем, господа, ни игнорировать историю прошлого, ни творить будущее. Мне хотелось бы предохранить вас от того заблуждения, благодаря которому люди переводят вперед свои часы, воображая, что этим они ускоряют течение времени. Обыкновенно очень преувеличивают мое влияние на те события, на которые я опирался, но все-таки никому не придет в голову требовать от меня, чтобы я *делал историю*. Это было бы невозможно для меня даже в соединении с вами, хотя, соединившись вместе, мы могли бы сопротивляться целому миру. Но мы не можем делать историю; мы должны ожидать, пока она сделается. Мы не ускорим созревания плодов тем, что поставим под них лампу; а если мы будем срывать их незрелыми, то только помешаем их

росту и испортим их». Основываясь на свидетельстве Жоли, Лампрехт приводит также мнения, не раз высказанные Бисмарком во время франко-прусской войны. Их общий смысл опять тот, «что мы не можем делать великие исторические события, а должны сообразовываться с естественным ходом вещей и ограничиваться обеспечением себе того, что уже созрело». Лампрехт видит в этом глубокую и полную истину. По его мнению, современный историк не может думать иначе, если только умеет заглянуть в глубь событий и не ограничивать своего поля зрения слишком коротким промежутком времени. Мог ли бы Бисмарк вернуть Германию к натуральному хозяйству? Это было бы невозможно для него даже в то время, когда он находился на вершине своего могущества. Общие исторические условия сильнее самых сильных личностей. Общий характер его эпохи является для великого человека «*эмпирически данной необходимостью*».

Так рассуждает Лампрехт, называя свой взгляд *универсальным*. Нетрудно заметить слабую сторону «универсального» взгляда. Приведенные мнения Бисмарка очень интересны, как психологический документ. Можно не сочувствовать деятельности бывшего германского канцлера, но нельзя сказать, что она была ничтожна, что Бисмарк отличался «квиетизмом». Ведь это о нем говорил Лассаль: «Слуги реакции не краснобаи, но дай бог, чтобы у прогресса было побольше таких слуг». И вот этот-то человек, проявляющий подчас поистине железную энергию, считал себя совершенно бессильным перед естественным ходом вещей, очевидно, смотря на себя, как на простое орудие исторического развития: это еще раз показывает, что можно видеть явления в свете необходимости и в то же время быть очень энергичным деятелем. Но только в этом отношении и интересны мнения Бисмарка; ответом же на вопрос о роли личности в истории их считать невозможно. По словам Бисмарка, события делаются сами собою, а мы можем обеспечивать себе то, что подготовляется ими. Но каждый акт «обеспечения» тоже представляет собою историческое событие: чем же отличаются такие события от тех, которые делаются сами собою? В действительности почти каждое историческое событие является одновременно и «обеспечением» кому-нибудь уже созревших плодов предшествовавшего развития и одним из звеньев той цепи событий, которая подготовляет плоды будущего. Как же можно противопоставлять акты «обеспечения» естественному ходу вещей? Бисмарку хотелось, как видно, сказать, что действующие в истории личности и группы личностей никогда не были и никогда не будут всемогущи. Это, разумеется, не подлежит ни малейшему сомнению. Но нам все-таки хотелось бы знать, отчего зависит их, конечно, далеко не всемогущая, сила; при каких обстоятельствах она растет и при каких—уменьшается. На эти вопросы не отвечает ни Бисмарк, ни цитирующий его слова ученый защитник «универсального» взгляда на историю.

Правда, у Лампрехта встречаются и более вразумительные цитаты [1]). Он приводит, например, следующие слова *Моно*, одного из самых видных представителей современной исторической науки во Франции: «Историки слишком привыкли обращать исключительное внимание на блестящие, громкие и эфемерные проявления человеческой деятельности, на великие события и на великих людей, вместо того, чтобы изображать великие и медленные движения экономических условий и социальных учреждений, составляющих действительно интересную и непреходящую часть человеческого развития, — ту часть, которая в известной мере может быть сведена к законам и подвергнута до известной степени точному анализу. Действительно, важные события и личности важны именно как знаки и символы различных моментов указанного развития. Большинство же событий, называемых историческими, так относятся к настоящей истории, как относятся к глубокому и постоянному движению приливов и отливов волны, которые возникают на морской поверхности, на минуту блещут ярким огнем света, а потом разбиваются о песчаный берег, ничего не оставляя после себя». Лампрехт заявляет, что он готов подписаться под каждым из этих слов Моно. Известно, что немецкие ученые не любят соглашаться с французскими, а французские с немецкими. Поэтому бельгийский историк Пиренн с особенным удовольствием подчеркнул в «Revue Historique» это совпадение исторических взглядов Моно со взглядами Лампрехта. «Это согласие весьма многознаменательно,—заметил он.—Оно доказывает, повидимому, что будущее принадлежит новым историческим взглядам».

V.

Мы не разделяем приятных надежд Пиренна. Будущее не может принадлежать взглядам неясным и неопределенным, а именно таковы взгляды Моно и, особенно, Лампрехта. Нельзя, конечно, не приветство-

[1]) Не касаясь других философско-исторических статей Лампрехта, мы имели и будем иметь в виду его статью „Der Ausgang des Geschichts wissenschaftlichen Kampfes", Die Zukunft, 1897. № 41.

вать то направление, которое об'являет важнейшей задачей исторической науки изучение общественных учреждений и экономических условий. Это наука подвинется далеко вперед, когда в ней окончательно укрепится такое направление. Но, во-первых, Пиррэн ошибается, считая это направление новым. Оно возникло в исторической науке уже в двадцатых годах XIX столетия: Гизо, Минье, Огюстен Тьерри, а впоследствии Токвилль и другие были блестящими и последовательными его представителями. Взгляды Моно и Лампрехта являются лишь слабой копией со старого, но очень замечательного оригинала. Во-вторых, как ни глубоки были для своего времени взгляды Гизо, Минье и других французских историков, в них многое осталось невыясненным. В них нет точного и полного ответа на вопрос о роли личности в истории. А историческая наука, действительно, должна решить его, если ее представителям суждено избавиться от одностороннего взгляда на свой предмет. Будущее принадлежит той школе, которая даст наилучшее решение, между прочим, и этого вопроса.

Взгляды Гизо, Минье и других историков этого направления явились как реакция историческим взглядам восемнадцатого века и составляют их *антитезу*. В восемнадцатом веке люди, занимавшиеся философией истории, все сводили к *сознательной деятельности личностей*. Были, правда, и тогда исключения из общего правила: так, философско-историческое поле зрения Вико, Монтескье и Гердера было гораздо шире. Но мы не говорим об исключениях; огромное же большинство мыслителей восемнадцатого века смотрело на историю именно так, как мы сказали. В этом отношении очень любопытно перечитывать в настоящее время исторические сочинения, например, Мабли. У Мабли выходит, что Минос целиком создал социально-политическую жизнь и нравы критян, а Ликург оказал подобную же услугу Спарте. Если спартанцы «презирали» материальное богатство, то этим они обязаны были именно Ликургу, который «спустился, так сказать, на дно сердца своих сограждан и подавил там зародыш любви к богатствам» (des cendit pour ainsi dire jusque dans le fond du coeur des citoyens etc) [1]. А если спартанцы покинули впоследствии путь, указанный им мудрым Ликургом, то в этом виноват был Лизандр, уверивший их в том, что «новые времена и новые обстоятельства требуют от них новых правил и новой политики» [2]. Исследования, написанные с точки зрения такого взгляда,

[1]) См. Oeuvres complètes de l'abbé de Mably, Londres 1783, tome quatrième, p. 3, 14-22, 34 et 192.

[2]) Там же, p. 101.

имели очень мало общего с наукой и писались, как проповеди, только ради вытекающих из них нравственных «уроков». Против таких-то взглядов и восстали французские историки времен реставрации. После потрясающих событий конца XVIII века уже решительно невозможно было думать, что история есть дело более или менее выдающихся и более или менее благородных и просвещенных личностей, по своему произволу внушающих непросвещенной, но послушной массе те или другие чувства и понятия. К тому же такая философия истории возмущала плебейскую гордость теоретиков буржуазии. Тут сказались те самые чувства, которые еще в XVIII веке обнаружились при возникновении буржуазной драмы. Тьерри употреблял в борьбе со старыми историческими взглядами, между прочим, те самые доводы, которые выдвинуты были Бомарше и другими против этой старой эстетики [1]). Наконец, бури, еще так недавно пережитые Францией, очень ясно показали, что ход исторических событий определяется далеко не одними только сознательными поступками людей; уже одно это обстоятельство должно было наводить на мысль о том, что эти события совершаются под влиянием какой-то скрытой необходимости, действующей, подобно стихийным силам природы, слепо, но сообразно известным непреложным законам. Чрезвычайно замечателен, — хотя до сих пор, насколько мы знаем, никем еще не указан,—тот факт, что новые взгляды на историю, как на законосообразный процесс, были наиболее последовательно проведены французскими историками реставрационной эпохи, именно в сочинениях, посвященных французской революции. Таковы были, между прочим, сочинения Минье. Шатобриан назвал новую историческую школу *фаталистической*. Формулируя задачи, которые она ставила перед исследователем, он говорил: «Эта система требует, чтобы историк повествовал без негодования о самых свирепых зверствах, говорил без любви о самых высоких добродетелях, и своим ледяным взором видел в общественной жизни лишь проявление неотразимых законов, в виду которых всякое явление совершается именно так, как оно неизбежно должно быть совершиться [2]). Это, конечно, неверно. Новая школа вовсе не требовала бесстрастия от историка. Огюстен Тьерри даже прямо заявил, что политические страсти, изощряя ум исследователя,

[1]) Сравни первое из писем об „Истории Франции“ с „Essai Sur legenre dramatique Sérieux“ в первом томе „Oeuvres complètes“ Бомарше.

[2]) Oeuvres complètes de Chateaubriand, Paris 1840, VII, p. 58. Рекомендуем вниманию читателя также следующую страницу; можно подумать, что ее написал г. Ник. Михайловский.

могут послужить могущественным средством открытия истины [1]). И достаточно хоть немного ознакомиться с историческими сочинениями Гизо, Тьерри или Минье, чтобы увидеть, что они очень горячо сочувствовали буржуазии, как в ее борьбе с светской и духовной аристократией, так и в ее стремлении подавить требования нарождавшегося пролетариата. Но неоспоримо вот что. Новая историческая школа возникла в двадцатых годах XIX века, т.-е. в такое время, когда аристократия была уже побеждена буржуазией, хотя и пыталась еще восстановить кое-что из своих старых привилегий. Гордое сознание победы их класса сказывалось во всех рассуждениях историков новой школы. А так как буржуазия рыцарскою тонкостью чувств никогда не отличалась, то в рассуждениях ее ученых представителей слышно было иногда жестокое отношение к побежденным. «Le plus fort absorbe le plus faible, — говорит Гизо в одной из своих полемических брошюр, — elle est de droit» (Сильный поглощает слабого и он имеет право на это). Не менее жестоко его отношение к рабочему классу. Эта жестокость, принимавшая по временам форму спокойного бесстрастия, и ввела в заблуждение Шатобриана. Кроме того, тогда еще не вполне ясно было, как надо понимать *законосообразность* исторического движения. Наконец, новая школа могла показаться фаталистической именно потому, что, стремясь стать твердой ногой на точку зрения законосообразности, она мало занималась великими историческими личностями [2]). С этим трудно было помириться людям, воспитавшимся на исторических идеях восемнадцатого века. Возражения посыпались на новых историков со всех сторон, и тогда завязался спор, не кончившийся, как мы видели, еще и поныне.

В январе 1826 г. Сент-Бев писал в «Globe» по поводу выхода в свет пятого и шестого томов «Истории французской революции», Минье. «В каждую данную минуту человек может внезапным решением своей воли ввести в ход событий новую, неожиданную и изменчивую силу, которая способна придать ему иное направление, но которая, однако, сама не поддается измерению вследствие своей изменчивости». Не надо думать, что Сент-Бев полагал, будто «внезапные решения» человеческой воли являются без всякой причины. Нет, это было бы слишком наивно. Он только утверждал, что умственные и нравственные свойства человека, играющего более или менее важную роль в общественной жизни, его таланты, знания, решительность или нерешительность, храбрость или трусость и т. д., не могут остаться без заметного влияния на ход и исход событий, а, между тем, эти свойства об'ясняются не одними только общими законами народного развития, они всегда и в значительной степени складываются под действием того, что можно назвать случайностями частной жизни. Приведем несколько примеров для пояснения этой, кажется, впрочем, и без того ясной мысли.

[1]) См. Considérations sur l'histoire de France, приложенные к „Recits des temps Merovingiens", Paris 1840, p. 72.

[2]) В статье, посвященной 3-му изданию „Истории французской революции" Минье Сент-Бев так характеризовал отношение этого историка к личностям: „A la vue des vastes et profondes émotions populaires qu'il avait à décrire, au spectacle de l'impuissance et du néant où tombent les plus sublimes génies, les vertus les plus saintes, alors que les masses se soulèvent, il s'est pris de pitié pour les individus, n'a vuen eux pris isolement que faiblesse, et ne leur a reconnu d'action efficace, que dans leur union avec la multitude".

В войне за австрийское наследство французские войска одержали несколько блестящих побед, и Франция могла, повидимому, добиться от Австрии уступки довольно обширной территории в нынешней Бельгии; но Людовик XV не требовал этой уступки, потому что он воевал, по его словам, не как купец, а как король, и Аахенский мир ничего не дал французам; а если бы у Людовика XV был другой характер, то, может быть, увеличилась бы территория Франции, вследствие чего несколько изменился бы ход ее экономического и политического развития.

Семилетнюю войну Франция вела, как известно, уже в союзе с Австрией. Говорят, что этот союз был заключен при сильном содействии г-жи Помпадур, чрезвычайно польщенной тем, что гордая Мария-Тереза назвала ее в письме к ней своей кузиной или своей дорогой подругой (bien bonne amie). Можно сказать поэтому, что если бы Людовик XV имел более строгие нравы или если бы он менее поддавался влиянию фавориток, то г-жа Помпадур не приобрела бы такого влияния на ход событий, и они приняли бы другой оборот.

Далее. Семилетняя война была неудачна для Франции: ее генералы потерпели несколько постыднейших поражений. Вообще они вели себя более чем странно. Ришелье занимался грабежом, а Субиз и Брольи постоянно мешали друг другу. Так, когда Брольи атаковал неприятеля при Филлингаузене, Субиз слышал пушечные выстрелы, но не пошел на помощь к товарищу, как это было условлено и как он, без сомнения, должен был сделать, и Брольи вынужден был отступить [1]). Крайне неспособному Субизу покровительствовала та же г-жа Помпадур. И можно опять

[1]) Другие говорят, впрочем, что виноват был не Субиз, а Брольи, который не стал ждать своего товарища, не желая делить с ним славу победы. Для нас это не имеет никакого значения, так как нимало не изменяет дела.

сказать, что если бы Людовик XV был менее сластолюбив или если бы его фаворитка не вмешивалась в политику, то события не сложились бы так неблагоприятно для Франции.

Французские историки говорят, что Франции вовсе и не нужно было воевать на европейском материке, а следовало сосредоточить все свои усилия на море, чтобы отстоять от посягательства Англии свои колонии. Если же она поступила иначе, то тут опять была виновата неизбежная г-жа Помпадур, желавшая угодить «своей дорогой подруге» Марии-Терезе. Вследствие семилетней войны Франция лишилась лучших своих колоний, что, без сомнения, сильно повлияло на развитие ее экономических отношений. Женское тщеславие выступает здесь перед нами в роли влиятельного «фактора» экономического развития.

Нужны ли другие примеры? Приведем еще один, может быть, наиболее поразительный. Во время той же семилетней войны, в августе 1761 г., австрийские войска, соединившись с русскими в Силезии, окружили Фридриха около Штригау. Его положение было отчаянное, но союзники медлили нападением, и генерал Бутурлин, простояв 20 дней перед неприятелем, даже совсем ушел из Силезии, оставив там только часть своих сил для подкрепления австрийского генерала Лаудона. Лаудон взял Швейдниц, около которого стоял Фридрих, но этот успех был маловажен. А если бы Бутурлин имел более решительный характер? Если бы союзники напали на Фридриха, не дав ему окопаться в своем лагере? Возможно, что они разбили бы его на-голову, и он должен был бы подчиниться всем требованиям победителей. И это произошло едва за несколько месяцев до того, как новая случайность, смерть императрицы Елисаветы, сразу и сильно изменила положение дел в благоприятном для Фридриха смысле. Спрашивается, что было бы, если бы Бутурлин имел больше решительности или если бы его место занимал человек, подобный Суворову?

Разбирая взгляды историков-«фаталистов», Сент-Бев высказал еще и другое соображение, на которое тоже следует обратить внимание. В цитированной уже нами статье об «Истории французской революции» Минье, он доказывал, что ход и исход французской революции обусловлены были не только теми общими причинами, которые ее вызвали, и не только теми страстями, которые она вызывала в свою очередь, но также и множеством мелких явлений, ускользающих от внимания исследователя и даже совсем не входящих в число общественных явлений, собственно так называемых. «В то время, как действовали эти (вызванные общественными явлениями) страсти,—писал он,—физические и физиологические силы природы тоже не бездействовали: камень продолжал подчиняться силе тяжести; кровь не переставала обращаться в жилах. Неужели не изменился бы ход событий, если бы, положим, Мирабо не умер от горячки; если бы случайно упавший кирпич или апоплексический удар убил Робеспьера; если бы пуля сразила Бонапарта? И неужели вы решитесь утверждать, что исход их был бы тот же самый? При достаточном числе случайностей, подобных предположенным мною, он мог бы быть совершенно противоположен тому, который, по-вашему, был неизбежен. А ведь я имею право предполагать такие случайности, потому что их не исключают ни общие причины революции, ни страсти, порожденные этими общими причинами». Он приводит далее известное замечание о том, что история пошла бы совсем иначе, если бы нос Клеопатры был несколько короче, и в заключение, признавая, что в защиту взгляда Минье можно сказать очень многое, он еще раз указывает, в чем заключается ошибка этого автора. Минье приписывает действию одних только общих причин те результаты, появлению которых способствовало также множество других, мелких, темных и неуловимых причин; его строгий ум как бы не хочет признать существования того, в чем он не видит порядка и законосообразности.

VI.

Основательны ли возражения Сент-Бева? Кажется, в них есть некоторая доля истины. Но какая же именно? Чтобы определить ее, рассмотрим сначала ту мысль, что человек может «внезапными решениями своей воли» ввести в ход событий новую силу, способную значительно изменить его. Мы привели несколько примеров, как нам кажется, хорошо ее поясняющих. Вдумаемся в эти примеры.

Всем известно, что в царствование Людовика XV военное дело все более и более падало во Франции. По замечанию Анри Мартэна, во время семилетней войны французские войска, за которыми всегда тянулось множество публичных женщин, торговцев и слуг, и в которых было втрое больше обозных лошадей, чем верховых, напоминали собою скорее полчища Дария и Ксеркса, чем армии Тюрэння и Густава-Адольфа [1]). Архенгольц говорит в своей истории этой войны, что французские офицеры, назначенные в караул, часто покидали вверенные им посты, отправляясь потанцовать где-нибудь по соседству, и исполняли приказания началь-

[1]) „Histoire de France", 4-ème édition T. XV, p. 520—521.

ства только тогда, когда находили это нужным и удобным. Такое жалкое положение военного дела обусловливалось упадком дворянства, которое продолжало, однако, занимать все высшие должности в армии, и общим расстройством всего «старого порядка», быстро шедшего к своему разрушению. Одних этих *общих* причин было бы вполне достаточно для того, чтобы придать семилетней войне невыгодный для Франции оборот. Но несомненно, что неспособность генералов, подобных Субизу, еще более умножила для французской армии шансы неудачи, обусловленные общими причинами. А так как Субиз держался благодаря г-же Помпадур, то необходимо признать, что тщеславная маркиза была одним из «факторов», значительно усиливших неблагоприятное для Франции влияние общих причин на положении дел во время семилетней войны.

Маркиза де-Помпадур сильна была не своей собственной силой, а властью короля, подчинившегося ее воле. Можно ли сказать, что характер Людовика XV был именно таков, каким он непременно должен бы быть по общему ходу развития общественных отношений во Франции? Нет, при том же самом ходе этого развития на его месте мог оказаться король, иначе относившийся к женщинам. Сент-Бев сказал бы, что для этого достаточно было бы действия темных и неуловимых физиологических причин. И он был бы прав. Но если так, то выходит, что эти темные физиологические причины, повлияв на ход и исход семилетней войны, тем самым повлияли и на дальнейшее развитие Франции, которое пошло бы иначе, если бы семилетняя война не лишила ее большей части колоний. Спрашивается, не противоречит ли этот вывод понятию о законосообразности общественного развития?

Нет, нисколько. Как ни несомненно в указанных случаях действие личных особенностей, не менее несомненно и то, что оно могло совершиться лишь *при данных общественных условиях*. После сражения при Росбахе французы страшно негодовали на покровительницу Субиза. Она каждый день получала множество анонимных писем, полных угроз и оскорблений. Это очень сильно волновало г-жу Помпадур; она стала страдать бессонницей [1]). Но она все-таки продолжала поддерживать Субиза. В 1762 г. она, заметив ему в одном из своих писем, что он не оправдал возложенных на него надежд,—прибавила: «Не бойтесь, однако, ничего, я позабочусь о ваших интересах и постараюсь примирить вас с королем» [2]). Как видите, она не уступила общественному мнению.

[1]) См. „Mémoires de madame du Haliffet". Paris 1824, стр. 181.

[2]) См. „Lettres de la marquise de Pompadour", Londres 1772, t. I.

Почему же не уступила? Вероятно потому, что тогдашнее французское общество *не имело возможности принудить* ее к уступкам. А почему же тогдашнее французское общество не могло делать этого? Ему препятствовала в этом его организация, которая, в свою очередь, зависела от соотношения тогдашних общественных сил во Франции. Следовательно, соотношением этих сил и об'ясняется в последнем счете то обстоятельство, что характер Людовика XV и прихоти его фавориток могли иметь такое печальное влияние на судьбу Франции. Ведь если бы слабостью по отношению к женскому полу отличался не король, а какой-нибудь королевский повар или конюх, то она не имела бы никакого исторического значения. Ясно, что дело тут не в слабости, а в общественном положении лица, страдающего ею. Читатель понимает, что эти рассуждения могут быть применены и ко всем другим вышеприведенным примерам. В этих рассуждениях нужно лишь изменить то, что подлежит изменению, например, вместо Франции поставить Россию, вместо Субиза—Бутурлина и т. д. Поэтому мы не будем повторять их.

Выходит, что личности, благодаря данным особенностям своего характера, могут влиять на судьбу общества. Иногда влияние бывает даже очень значительно, но как самая возможность подобного влияния, так и размеры его определяются организацией общества, соотношением его сил. Характер личности является «фактором» общественного развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения.

Нам могут заметить, что размеры личного влияния зависят также и от талантов личности. Мы согласимся с этим. Но личность может проявить свои таланты только тогда, когда она займет необходимое для этого положение в обществе. Почему судьба Франции могла оказаться в руках человека, лишенного всякой способности и охоты к общественному служению? Потому что такова была ее общественная организация. Этой организацией и определяются в каждое данное время те роли, а, следовательно, и то общественное значение, которые могут выпасть на долю даровитых или бездарных личностей.

Но если роли личностей определяются организацией общества, то каким же образом их общественное влияние, обусловленное этими ролями, может противоречить понятию о законосообразности общественного развития? Оно не только не противоречит ему, но служит одной из самых ярких его иллюстраций.

Но тут надо заметить вот что. Обусловленная организацией общества возможность общественного влияния личностей открывает дверь

влиянию на исторические судьбы народов для так называемых *случайностей*. Сластолюбие Людовика XV было необходимым следствием состояния его организма. Но по отношению к общему ходу развития Франции это состояние было *случайно*. А между тем оно не осталось, как мы уже сказали, без влияния на дальнейшую судьбу Франции, и само вошло в число причин, обусловивших собою эту судьбу. Смерть Мирабо, конечно, причинена была вполне законосообразными патологическими процессами. Но необходимость этих процессов вытекала вовсе не из общего хода развития Франции, а из некоторых частных особенностей организма знаменитого оратора и из тех физических условий, при которых он заразился. По отношению к общему ходу развития Франции эти особенности и эти условия являются *случайными*. А между тем смерть Мирабо повлияла на дальнейший ход революции и вошла в число причин, обусловивших его собою.

Еще поразительнее действие случайных причин в вышеприведенном примере Фридриха II, вышедшего из крайне затруднительного положения лишь благодаря нерешительности Бутурлина. Назначение Бутурлина даже по отношению к общему ходу развития России могло быть случайным в определенном нами смысле этого слова, а к общему ходу развития Пруссии оно, конечно, не имело никакого отношения. А между тем не лишено вероятия то предположение, что нерешительность Бутурлина выручила Фридриха из отчаянного положения. Если бы на месте Бутурлина был Суворов, то, может быть, история Пруссии пошла бы иначе. Выходит, что судьба государств зависит иногда от случайностей, которые можно назвать *случайностями второй степени*. «In allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen», — говорил Гегель (во всем конечном есть элемент случайного). В науке мы имеем дело только с «конечным»; поэтому можно сказать, что во всех процессах, изучаемых ею, есть элемент случайности. Не исключает ли это возможность научного познания явлений? Нет. *Случайность есть нечто относительное*. Она является лишь в точке пересечения *необходимых* процессов. Появление европейцев в Америке было для жителей Мексики и Перу *случайностью* в том смысле, что не вытекало из общественного развития этих стран. Но не случайностью была страсть к мореплаванию, овладевшая западными европейцами в конце средних веков; не случайностью было то обстоятельство, что сила европейцев легко преодолела сопротивление туземцев. Не случайны были и последствия завоевания Мексики и Перу европейцами; эти последствия определились в конце концов в равнодействующую двух сил: экономического положения завоеванных стран, с одной стороны, и экономического положения завоевателей—с другой. А эти силы, как и их равнодействующая, вполне могут быть предметом строгого научного исследования.

Случайности семилетней войны имели большое влияние на дальнейшую историю Пруссии. Но их влияние было бы совсем не таково, если бы они застали ее на другой стадии развития. Последствия случайностей и здесь были определены равнодействующей двух сил: социально-политического состояния Пруссии, с одной стороны, и социально-политического состояния влиявших на нее европейских государств—с другой. Следовательно, и здесь случайность нисколько не мешает научному изучению явлений.

Теперь, мы знаем, что личности часто имеют большое влияние на судьбу общества, но что влияние его определяется его внутренним строем и его отношением к другим обществам. Но этим еще не исчерпан вопрос о роли личности в истории. Мы должны подойти к нему еще с другой стороны.

Сент-Бев думал, что при достаточном числе мелких и темных причин указанного им рода французская революция могла бы иметь исход *противоположный* тому, который мы знаем. Это большая ошибка. В какие бы замысловатые сплетения ни соединялись мелкие психологические и физиологические причины, они ни в каком случае не устранили бы великих общественных нужд, вызвавших французскую революцию; а пока эти нужды оставались бы неудовлетворенными, во Франции не прекратилось бы революционное движение. Чтобы исход его мог быть противоположен тому, который имел место в действительности, нужно было заменить эти нужды другими, им противоположными; а этого, разумеется, никогда не в состоянии были бы сделать никакие сочетания мелких причин.

Причины французской революции заключались в свойствах *общественных отношений*, а предположенные Сент-Бевом мелкие причины могли корениться только в *индивидуальных особенностях* отдельных лиц. Последняя причина общественных отношений заключается в состоянии производительных сил. Оно зависит от индивидуальных особенностей отдельных лиц разве лишь в смысле большей или меньшей способности таких лиц к техническим совершенствованиям, открытиям и изобретениям. Сент-Бев имел в виду не такие особенности. А всевозможные другие особенности не обеспечивают отдельным лицам непосредственного влияния на состояние производительных сил, а, следовательно, и на те общественные отношения, которые им обусловливаются, т.-е. на

экономические отношения. Каковы бы ни были особенности данной личности, она не может устранить данные экономические отношения, раз они соответствуют данному состоянию производительных сил. Но индивидуальные особенности личности делают ее более или менее годной для удовлетворения тех общественных нужд, которые вырастают на основе данных экономических отношений, или для противодействия такому удовлетворению. Насущнейшей общественной нуждою Франции конца XVIII века была замена устаревших политических учреждений другими, более соответствующими ее новому экономическому строю. Наиболее видными и полезными общественными деятелями того времени были именно те, которые лучше всех других способны были содействовать удовлетворению этой насущнейшей нужды. Положим, что такими людьми были Мирабо, Робеспьер и Бонапарт. Что было бы, если бы преждевременная смерть не устранила Мирабо с политической сцены? Партия конституционной монархии долее сохранила бы крупную силу; ее сопротивление республиканцам было бы поэтому энергичнее. Но и только. Никакой Мирабо не мог тогда предотвратить торжества республиканцев. Сила Мирабо целиком основывалась на сочувствии и на доверии к нему народа, а народ стремился к республике, так как двор раздражал его своей упрямой защитой старого порядка. Если только народ убедился бы, что Мирабо не сочувствует его республиканским стремлениям, он сам перестал бы сочувствовать Мирабо, и тогда великий оратор потерял бы почти всякое влияние, а затем, вероятно, пал бы жертвой того самого движения, которое он напрасно старался бы задержать. Приблизительно то же можно сказать и о Робеспьере. Допустим, что он в своей партии представлял собою совершенно незаменимую силу. Но он был, во всяком случае, не единственной ее силой. Если бы случайный удар кирпича убил его, скажем, в январе 1793 г., то его место, конечно, было бы занято кем-нибудь другим, и хотя бы этот другой был ниже его во всех смыслах, события все-таки пошли бы в *том самом направлении*, в каком они пошли при Робеспьере. Так, например, жирондисты, наверное, и в этом случае не миновали бы поражения; но возможно, что партия Робеспьера несколько раньше лишилась бы власти, так что мы говорили бы теперь не о термидорской, а о флориальской, прериальской или мессидорской реакции. Иные скажут, может быть, что Робеспьер своим неумолимым терроризмом ускорил, а не замедлил падение своей партии. Мы не станем рассматривать здесь это предположение, а примем его, как будто бы оно было вполне основательно. В таком случае нужно будет предположить, что падение партии Робеспьера совершилось бы вместо термидора, в течение фруктидора или вандемьера, или брюмэра. Короче, оно совершилось бы, может быть, раньше, а может быть, позже, но все-таки непременно совершилось бы, потому что тот слой народа, на который опиралась эта партия, был вовсе не готов для продолжительного господства. О результатах же «противоположных» тем, которые явились при энергичном содействии Робеспьера, во всяком случае не могло бы быть и речи.

Не могли бы они явиться и в том случае, если бы пуля поразила Бонапарта, скажем, в сражении при Арколе. То, что сделал он в итальянских и других походах, сделали бы другие генералы. Они, вероятно, не проявили бы таких талантов, как он, и не одержали бы таких блестящих побед. Но французская республика все-таки вышла бы победительницей из своих тогдашних войн, потому что ее солдаты были несравненно лучше всех европейских солдат. Что касается 18 брюмера и его влияния на внутреннюю жизнь Франции, то и здесь общий ход и исход событий *по существу* были бы, вероятно, те же, что при Наполеоне. Республика, на-смерть пораженная 9 термидора, умирала медленной смертью. Директория не могла восстановить порядок, которого больше всего жаждала теперь буржуазия, избавившаяся от господства высших сословий. Для восстановления порядка нужна была «*хорошая шпага*», как выражался Сийэс. Сначала думали, что роль благодетельной шпаги сыграет генерал Журдан, а когда он был убит при Нови, стали говорить о Моро, о Макдональде, о Бернадотте [1]). О Бонапарте заговорили уже после; а если бы он был убит, подобно Журдану, то о нем и совсем не вспомнили бы, выдвинув вперед какую-нибудь другую «шпагу». Само собою разумеется, что человек, возводимый событиями в звание диктатора, должен был с своей стороны неутомимо пробиваться к власти, энергично расталкивая и беспощадно давя всех, заграждавших ему дорогу. У Бонапарта была железная энергия, и он ничего не щадил для достижения своих целей. Но и кроме него тогда было не мало энергичных, талантливых и честолюбивых эгоистов. Место, которое ему удалось занять, наверное, не осталось бы незанятым. Положим, что другой генерал, добившись этого места, был бы миролюбивее Наполеона, что он не восстановил бы против себя всей Европы, потому умер бы в Тюльери, а не на острове святой Елены. Тогда Бурбоны вовсе не возвратились бы во Францию; для них такой результат был бы, конечно, «*противоположен*» тому, который получился на самом деле. Но по своему отношению ко всей внутренней

[1]) La vie en France sous le premier Empire par le vicomte de Broc, Paris 1895, pp. 35—36 и след.

жизни Франции он мало чем отличался бы от действительного результата. «Хорошая шпага», восстановив порядок и обеспечив господство буржуазии, скоро надоела бы ей своими казарменными привычками и своим деспотизмом. Началось бы либеральное движение, подобное тому, которое происходило при реставрации, борьба постепенно бы стала разгораться, а так как «хорошие шпаги» не отличаются уступчивостью, то может быть добродетельный Луи-Филипп сел бы на трон своих нежнолюбимых родственников не в 1830, а в 1820 или 1825 году. Все такие изменения в ходе событий могли бы отчасти повлиять на дальнейшую политическую, а через ее посредство и на экономическую жизнь Европы. Но окончательный исход революционного движения все-таки ни в каком случае не был бы «противоположен» действительному исходу. Влиятельные личности, благодаря особенностям своего ума и характера могут изменить *индивидуальную физиономию событий и некоторые частные их последствия,* но они не могут изменить их общее *направление,* которое определяется другими силами.

VII.

Кроме того, надо заметить еще и вот что. Рассуждая о роли великих личностей в истории, мы почти всегда делаемся жертвой некоторого оптического обмана, на который полезно будет указать читателям.

Выступив в роли «хорошей шпаги», спасающей общественный порядок, Наполеон тем самым устранил от этой роли всех других генералов, из которых иные может быть сыграли бы ее так же или почти так же, как и он. Раз общественная потребность в энергическом военном правителе была удовлетворена, общественная организация загородила всем другим военным талантам дорогу к месту военного правителя. Ее сила стала силой неблагоприятной для проявления других талантов этого рода. Благодаря этому и происходит тот оптический обман, о котором мы говорим. Личная сила Наполеона является нам в крайне преувеличенном виде, так как мы относим на ее счет всю ту общественную силу, которая выдвинула и поддерживала ее. Она кажется чем-то совершенно исключительным, потому что другие, подобные ей силы не перешли из *возможности в действительность.* И когда нам говорят: а что было бы, если бы не было Наполеона, то наше *воображение* пугается, и нам кажется, что без него совсем не могло бы совершиться все то общественное движение, на котором основывались его сила и влияние.

В истории умственного развития человечества успех одной личности

несравненно реже препятствует успеху другой. Но и там мы не свободны от указанного оптического обмана. Когда данное положение общества ставит перед его духовными выразителями известные задачи, они привлекают к себе внимание выдающихся умов до тех пор, пока им не удастся решить их. А раз им удается это, внимание их направляется на другой предмет. Решив задачу, данный талант A, тем самым направляет внимание таланта B от этой, уже решенной, задачи к другой задаче. И когда вас спрашивают, что было бы, если бы A умер, не успев решить задачу X, мы воображаем, что порвалась бы нить умственного развития общества. Мы забываем, что в случае смерти A, за решение задачи мог бы взяться B или C, или D, и что таким образом нить умственного развития осталась бы целой, несмотря на преждевременную гибель A.

Чтобы человек, обладающий талантом известного рода, приобрел, благодаря ему, большое влияние на ход событий, нужно соблюдение двух условий. Во-первых, его талант должен сделать его более других соответствующим общественным нуждам данной эпохи: если бы Наполеон вместо своего военного гения обладал музыкальным дарованием Бетховена, то он, конечно, не сделался бы императором. Во-вторых, существующий общественный строй не должен заграждать дорогу личности, имеющей данную особенность, нужную и полезную как раз в это время. Тот же *Наполеон* умер бы мало известным генералом или полковником *Буонапарте,* если бы старый режим просуществовал во Франции лишних семьдесят пять лет [1]). В 1789 году Даву, Дезэ, Мармон и Макдональд были *подпоручиками,* Бернадотт—*сержантом-майором;* Гош, Марсо, Лефевр, Пишегрю, Ней, Массэна, Мюрат, Сульт—*унтер-офицерами;* Ожэро—*учителем фехтования;* Ланн—*красильщиком;* Гувион Сен-Сир—*актером;* Журдан—*разносчиком;* Бессьер—*парикмахером;* Брюн—*наборщиком:* Жубер и Жюно—*студентами юридического факультета;* Клебер—*архитектором;* Мортье не поступал на военную службу вплоть до революции [2]).

Если бы старый режим продолжал существовать до наших дней, то никому из нас и в голову не пришло бы теперь, что в конце прошлого века во Франции некоторые актеры, наборщики, парикмахеры, красиль-

[1]) Возможно, что тогда Наполеон уехал бы в Россию, куда он собирался ехать, едва за несколько лет до революции. Здесь он отличился бы, вероятно, в битвах с турками или с кавказскими горцами, но никто не подумал бы здесь, что этот бедный, но способный офицер при благоприятных обстоятельствах мог бы сделаться господином мира.

[2]) См. Histoire de France par V. Duruy, Paris 1893, т. II, pd. 524—25.

щики, юристы, разносчики и учителя фехтования были военными талантами в возможности [1]).

Стэндаль замечает, что человек, родившийся одновременно с Тицианом, т.-е. в 1477 г., мог бы прожить 40 лет с Рафаэлем и Леонардо-да-Винчи, из которых первый умер в 1520, а второй в 1519 году, что он мог бы провести долгие годы с Корреджио, умершим в 1534 году, и с Микель Анджело, прожившим до 1563 года, что ему было бы не больше тридцати четырех лет, когда умер Джиорджиони, что он мог бы быть знаком с Тинторэтто, Бассано, Веронезе, Юлием Романо и Андреем дель-Сарто; что, одним словом, он был бы современником всех великих живописцев, за исключением тех, которые принадлежат к Болонской школе, явившейся целым столетием позже [2]). Точно так же можно сказать, что человек, родившийся в одном году с Воуэрманном, мог бы лично знать почти всех великих живописцев Голландии [3]), а ровесник Шекспира жил одновременно с целым рядом замечательных драматургов [4]).

Давно уже было замечено, что таланты являются всюду и всегда, где и когда существуют общественные условия, благоприятные для их развития. Это значит, что всякий талант, *проявившийся в действительности*, т.-е. всякий талант, ставший *общественной силой*, есть плод *общественных отношений*. Но если это так, то понятно, почему талантливые люди могут, как мы сказали, изменить лишь индивидуальную физиономию, а не общее направление событий; *они сами существуют только благодаря такому направлению; если бы не оно, то они никогда не перешагнули бы порога, отделяющего возможность от действительности*.

Само собою понятно, что талант таланту рознь. «Когда новый шаг в развитии цивилизации вызывает к жизни новый род искусства,—справедливо говорит Тэн,—являются десятки талантов, выражающих общественную мысль только наполовину, вокруг одного или двух гениев, выражающих ее в совершенстве» [1]). Если бы какие нибудь механические или физиологические причины, не связанные с общим ходом социально-политического и духовного развития Италии, еще в детстве убили Рафаэля, Микель-Анджело и Леонардо-да-Винчи, то итальянское искусство было бы менее совершенно, но общее направление его развития в эпоху возрождения осталось бы то же. Рафаэль, Леонардо-да-Винчи и Микель-Анджело не создали этого направления: они были только лучшими его выразителями. Правда, вокруг гениального человека возникает, обыкновенно, целая школа, при чем его ученики стараются усвоить даже мельчайшие его приемы; поэтому пробел, который остался бы в итальянском искусстве эпохи Возрождения вследствие ранней смерти Рафаэля, Микель Анджело и Леонардо-да-Винчи, оказал бы сильное влияние на многие второстепенные особенности в его дальнейшей истории. Но и эта история не изменилась бы по существу, если бы только не произошло, по каким-нибудь общим причинам, какого-нибудь существенного изменения в общем ходе духовного развития Италии.

Известно, однако, что количественные различия переходят, наконец, в качественные. Это верно везде; следовательно, верно и в истории. Данное течение в искусстве может совсем остаться без сколько-нибудь замечательного выражения, если неблагоприятное стечение обстоятельств унесет, одного за другим, несколько талантливых людей, которые могли бы стать его выразителями. Но преждевременная гибель таких людей помешает художественному выражению этого течения только в том, случае, если оно недостаточно глубоко, чтобы выдвинуть новые таланты. А так как глубина всякого данного направления в литературе и искусстве определяется значением его для того класса или слоя, вкусы которого оно выражает, и общественною ролью этого класса или слоя, то и здесь все зависит в последнем счете от хода общественного развития и от соотношения общественных сил.

VIII.

Итак, личные особенности руководящих людей определяют собою индивидуальную физиономию исторических событий, и элемент случайности, в указанном нами смысле, всегда играет некоторую роль в ходе

[1]) При Людовике XV только один представитель третьего сословия Шэвер мог дослужиться до чина генерал-лейтенанта. При Людовике XVI еще более затруднена была военная карьера людей этого сословия. См. Rambeaud. Histoire de la civilisation française sixième édition, t. II, p. 226.

[2]) Histoire de la Peinture en Italie, Paris 1899, pp. 23—25.

[3]) В 1608 г. родились Тербург, Броуэр и Рембрандт; в 1610— Адриан Ван-Остаде и Фердинанд Боль; в 1615 — Ван-дер-Гельст и Жерар-Доу; в 1615 — Метцу; в 1620 — Воуэрманн; в 1621 — Верникс, Эвердинген и Пайнакер; в 1624 — Бергем; в 1629 — Пауль Поттер; в 1626 — Ян Стеен; в 1630 — Рюисдель; в 1637 — Ван-дер-Гейден; в 1638 — Гоббема; в 1639 — Адриан Ван-де-Вельде.

[4]) „Шекспир, Бьюмонт, Флетчер, Джонсон, Уэбстер, Мэссинджер, Форд, Миддльтон и Гейвуд, явившиеся в одно и то же время или один за другим, представляют собою новое поколение, которое, благодаря своему благоприятному положению, пышно расцвело на почве, подготовленной усилиями предыдущего поколения". Тэн, „Histoire de la littérature anglaise", Paris 1863. I, p. 468.

[1]) Там же, t. II, p. 5.

этих событий, направление которого определяется в последнем счете так называемыми общими причинами, т.-е. на самом деле развитием производительных сил и взаимными отношениями людей в общественно-экономическом процессе производства. Случайные явления и личные особенности знаменитых людей несравненно заметнее, чем глубоко лежащие общие причины. Восемнадцатый век мало задумывался над этими общими причинами, об'ясняя историю сознательными поступками и «страстями» исторических деятелей. Философы того века утверждали, что история могла бы пойти совершенно другими путями под влиянием самых ничтожных причин,—например, вследствие того, что в голове какого-нибудь правителя зашалил бы какой-нибудь «атом» (соображение не раз высказанное в Système de la Nature.

Защитники нового направления в исторической науке стали доказывать, что история не могла пойти иначе, чем она шла на самом деле, несмотря ни на какие «атомы». Стремясь как можно лучше оттенить действие общих причин, они оставляли без внимания значение личных особенностей исторических деятелей. У них выходило, что исторические события ни на волос не изменились бы от замены одних лиц другими, более или менее способными [1]). Но раз мы допускаем такое предположение, мы необходимо должны признать, *что личный элемент не имеет в истории ровно никакого значения,* и что все сводится в ней к действию общих причин, общих законов исторического движения. Это была крайность, вовсе не оставлявшая места для той доли истины, которая заключалась в противоположном взгляде. Но именно поэтому противоположный взгляд продолжал сохранять за собою некоторое право на существование. Столкновение этих двух взглядов приняло вид антиномии, первым членом которой являлись общие законы, а вторым—деятельность личностей. С точки зрения второго члена антиномии история представлялась простым сцеплением случайностей; с точки зрения первого члена казалось, что действием общих причин были обусловлены даже индивидуальные черты исторических событий. Но если индивидуальные черты событий обусловливаются влиянием общих причин и не зависят от личных свойств исторических деятелей, то выходит, что эти черты *определяются общими причинами* и не могут быть изменены, как бы ни изме-

[1]) Т.-е. выходило, когда они начинали рассуждать о законосообразности исторических событий, а когда некоторые из них просто описывали эти явления, то они подчас придавали личному элементу даже преувеличенное значение. Но нас интересует теперь не рассказы их, а рассуждения.

нились эти деятели. Теория принимает, таким образом, *фаталистический* характер.

Это не ускользнуло от внимания ее противников. Сент-Бев сравнивал исторические взгляды Минье с историческими взглядами Боссюэ. Боссюэ думал, что сила, действием которой совершаются исторические события, идет свыше, что события служат выражением божественной воли. Минье искал этой силы в человеческих страстях, проявляющихся в исторических событиях с неумолимостью и непреклонностью сил природы. Но оба они смотрели на историю, как на цепь таких явлений, которые ни в каком случае не могли бы быть иными; оба они— фаталисты; в этом отношении философ был близок к священнику (le philosophes e rapproche du prêtre).

Такой упрек оставался основательным до тех пор, пока учение о законосообразности общественных явлений приравнивало к нулю влияние на события личных особенностей выдающихся исторических деятелей. И этот упрек должен был производить тем более сильное впечатление, что историки новой школы, подобно историкам и философам восемнадцатого века, считали *человеческую природу* высшей инстанцией, из которой исходили и которой подчинялись все *общие причины* исторического движения. Так как французская революция показала, что исторические события обусловливаются не одними только *сознательными* поступками людей, то Минье, Гизо и другие ученые того же направления выдвигали на первый план действие *страстей,* часто сбрасывающих с себя всякий контроль сознания. Но если страсти являются последней и самой общей причиной исторических событий, то почему неправ Сент-Бев, утверждающий, что французская революция могла бы иметь исход, противоположный тому, который мы знаем, раз нашлись бы деятели, способные внушить французскому народу страсти, противоположные тем, которые его волновали? Минье сказал бы: потому что другие страсти не могли взволновать тогда французов по самым свойствам человеческой природы. В известном смысле это была бы правда. Но эта правда имела бы сильный фаталистический оттенок, так как она была бы равносильна тому положению, что история человечества во всех своих подробностях предопределена *общими* свойствами человеческой природы. Фатализм явился бы здесь как результат исчезновения *индивидуального в общем.* Впрочем, он и всегда является результатом такого исчезновения. Говорят: «если все общественные явления необходимы, то наша деятельность не может иметь никакого значения». Это неправильная формулировка правильной мысли. Надо сказать: если все делается посред-

ством *общего*, то *единичное*, а в том числе и мои усилия не имеют никакого значения. *Такой* вывод правилен, только им неправильно пользуются. Он не имеет никакого смысла в применении к современному материалистическому взгляду на историю, в котором есть место и для *единичного*. Но он был основателен в применении ко взглядам французских историков времен реставрации.

В настоящее время нельзя уже считать человеческую природу последней и самой общей причиной исторического движения: если она постоянна, то она не может об'яснить крайне изменчивый ход истории, а если она изменяется, то, очевидно, что ее изменения сами обусловливаются историческим движением. В настоящее время последней и самой общей причиной исторического движения человечества надо признать развитие производительных сил, которыми обусловливаются последовательные изменения в общественных отношениях людей. Рядом с этой *общей* причиной действуют *особенные* причины, т.-е. та *историческая обстановка*, при которой совершается развитие производительных сил у данного народа и которая сама создана в последней инстанции развитием тех же сил у других народов, т.-е. той же общей причиной.

Наконец, влияние *особенных* причин дополняется действием причин *единичных*, т.-е. личных особенностей общественных деятелей и других «случайностей», благодаря которым события получают, наконец, свою *индивидуальную физиономию*. Единичные причины не могут произвести коренных изменений в действии *общих и особенных* причин, которыми, к тому же, обусловливаются направление и пределы влияния единичных причин. Но все-таки несомненно, что история имела бы другую физиономию, если бы влиявшие на нее единичные причины были заменены другими причинами того же порядка.

Моно и Лампрехт до сих пор стоят на точке зрения человеческой природы. Лампрехт категорически и не однажды заявлял, что, по его мнению, социальная психика составляет коренную причину исторических явлений. Это большая ошибка, и благодаря такой ошибке само по себе очень похвальное желание принимать в соображение всю совокупность общественной жизни может привести лишь к бессодержательному, хотя и пухлому эклектизму или—у наиболее последовательных—к рассуждениям Каблица о сравнительном значении ума и чувства.

Но вернемся к нашему предмету. Великий человек велик не тем, что его личные особенности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам

своего времени, возникшим под влиянием общих и особенных причин Карлейль, в своем известном сочинении о героях, называет великих людей *начинателями* (Beginners). Это очень удачное название. Великий человек является именно начинателем, потому что он видит *дальше* других и хочет *сильнее* других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд. Он—герой. Не в том смысле герой, что он будто бы может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода. В этом—все его значение, в этом—вся его сила. Но это—колоссальное значение, страшная сила.

Бисмарк говорил, что мы не можем делать историю, а должны ожидать, пока она сделается. Но кем же делается история? Она делается *общественным человеком*, который есть ее *единственный «фактор»*. Общественный человек сам создает свои, т.-е. общественные, отношения. Но если он создает в данное время именно такие, а не другие отношения, то это происходит, разумеется, не без причины; это обусловливается состоянием его производительных сил. Никакой великий человек не может навязать обществу такие отношения, которые уже не соответствуют состоянию этих сил и еще не соответствуют ему. В этом смысле он, действительно, не может делать историю, и в этом случае он напрасно стал бы переставлять свои часы: он не ускорил бы течения времени и не повернул бы его назад. Тут Лампрехт совершенно прав: даже находясь на вершине своего могущества, Бисмарк не мог бы вернуть Германию к натуральному хозяйству.

В общественных отношениях есть своя логика: пока люди находятся в данных взаимных отношениях, они непременно будут чувствовать, думать и поступать именно так, а не иначе. Против этой логики тоже напрасно стал бы бороться общественный деятель: естественный ход вещей (т.-е. эта же логика общественных отношений) обратил бы в ничто все его усилия. Но если я знаю, в какую сторону изменяются общественные отношения благодаря данным переменам в общественно-экономическом процессе производства, то я знаю также, в каком направлении изменится и социальная психика; следовательно, я имею возможность влиять на нее. Влиять на социальную психику значит влиять на исторические события. Стало быть, в известном смысле я все-таки *могу делать историю* и мне нет надобности ждать, пока она «сделается».

Моно полагает, что действительно важные в истории события и личности важны только как знаки и символы развития учреждений и экономических условий. Это—справедливая, хотя и очень неточно выраженная мысль, но именно потому, что эта мысль справедлива, неосновательно противопоставлять деятельность великих людей «*медленному движению*» названных условий и учреждений. Более или менее медленное изменение «экономических условий» периодически ставит общество в необходимость более или менее быстро переделать свои учреждения. Такая переделка никогда не происходит «сама собою»; она всегда требует вмешательства *людей*, перед которыми возникают, таким образом, великие общественные задачи. Великими деятелями и называются те, которые больше других способствуют их решению. А *решить задачу* не значит быть только «символом» и «знаком» того, что она решена.

Нам кажется, что Моно сделал свое противопоставление главным образом потому, что увлекся приятным словечком «*медленные*». Это словечко любят очень многие современные эволюционисты. *Психологически* такое пристрастие понятно: оно *необходимо* родится в благонамеренной среде умеренности и аккуратности... Но *логически* оно не выдерживает критики, как это показал Гегель.

И не для одних только «начинателей», не для одних «великих» людей открыто широкое поле действия. Оно открыто для всех, имеющих очи, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, и сердце, чтобы любить своих ближних. Понятие *великий* есть понятие относительное. В нравственном смысле велик каждый, кто, по евангельскому выражению, «полагает душу свою за други своя».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ludvig FEUERBACH, par Fr. ENGELS

БИБЛІОТЕКА СОВРЕМЕННАГО СОЦІАЛИЗМА

Серія II. — Выпускъ I.

ЛЮДВИГЪ ФЕЙЕРБАХЪ

Сочиненіе

ФР. ЭНГЕЛЬСА

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

Г. ПЛЕХАНОВА

СЪ ДВУМЯ ПРИЛОЖЕНІЯМИ
И
СЪ ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫМИ ПРИМѢЧАНІЯМИ

ПЕРЕВОДЧИКА

ЖЕНЕВА
Типографія „СОЦІАЛЬ-ДЕМОКРАТА“, Route de Lancy, 505
—
1892.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА.

Выпуская в свет перевод замечательного сочинения Энгельса о Фейербахе, мы позволим себе сказать несколько слов о том значении, которое оно может иметь для русских читателей.

Торжествующая реакция облекается у нас теперь, между прочим, и в философский наряд, как об этом свидетельствует, напр., журнал «*Вопросы философии и психологии*». Отрицательное направление шестидесятых годов третируется, как нечто весьма легкомысленное и неосновательное, а г.г. Астафьевы, Лопатины и подобные им любомудры признаются значительными философскими величинами (см., напр., что повествует о «Философии у русских» г. Я. Колубовский в прибавлении к своему русскому переводу «*Истории новой философии*» Ибервега-Гейнце). Русским социалистам неизбежно придется считаться с этой философской реакцией, а следовательно, и заниматься философией. В этой области,—как и в экономии, так и в политике,—Маркс и Энгельс будут самыми надежными их руководителями. Предлагаемая же брошюра составляет самый полный свод философских взглядов этих мыслителей.

Брошюра написана крайне сжато. Нам пришлось снабдить ее некоторыми пояснительными примечаниями. Более длинные из них отмечены цифрами и помещены в конце книги. Туда же отнесены и два приложения, из которых одно («Карл Маркс о Фейербахе») находится и в немецком издании, а другое («Карл Маркс о французском материализме») заимствовано из сочинения Маркса-Энгельса: «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Cons», Frankfurt. M. 1845 («Святое семейство, или критика критической критики, против Бруно Бауэра и компании»). Но наше заимствование сделано не непосредственно, так как названная книга представляет величайшую библиографическую редкость. Глава о французском материализме переведена нами из известного социал-демократического журнала «Neue Zeit», где она была перепечатана несколько лет тому назад.

Полемика Маркса и Энгельса против Бруно Бауэра и компании (о Б. Бауэре см. прим. 4) составляет целую эпоху в истории всемирной литературы. Это первое решительное выступление новейшего диалектического материализма против идеалистической философии. Чрезвычайно важное и по своему историческому значению, и по содержанию (насколько мы могли судить по некоторым знакомым нам отрывкам), оно и теперь могло бы еще сыграть большую роль в России, где даже самые передовые писатели упорно продолжают держаться идеалистической точки зрения на общественную жизнь. Мы охотно содействовали бы появлению этой книги на русском языке, если бы она находилась в нашем распоряжении. Но когда это будет, мы не знаем и довольствуемся пока переводом одной из ее глав [1]). Эта глава, имеющая тесную связь с тем что говорит Энгельс о Фейербахе, представляет собою довольно законченное целое, а по богатству мыслей она далеко оставляет за собою относящиеся к материализму нового времени многочисленные страницы в известном сочинении Ланге. Мы особенно обращаем внимание читателей на указываемую Марксом связь между утопическим социализмом XIX века и французским материализмом XVIII столетия.

Сочинение Энгельса о Фейербахе вызвано было книгой Штарке о том же писателе. Но в нем так мало говорится об этой книге, что и мы не считаем нужным касаться ее в предисловии. Необходимые сведения читатели найдут в 5-м примечании.

Июнь 1892 г.

Г. Плеханов.

---

[1]) Примечание к второму изданию. Теперь эта книга вошла во второй том сделанного Мерингом издания: «Gesammelte Schriften von K. Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850».

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА.

В предисловии к своему сочинению «Zur Kritik der politischen Oekonomie» Берлин, 1859 г., Карл Маркс рассказывает, как мы в 1845 г. в Брюсселе решили вместе заняться разработкой наших взглядов,—т-е. найденного Марксом материалистического об'яснения истории,—в противоположность с идеологическими взглядами немецкой философии, и, таким образом, свести счеты с нашей тогдашней философской совестью. Это намерение было исполнено в форме критики после-гегелевской философии. Рукопись,—два толстых тома в восьмую долю листа,—давно уже прибыла на место издания в Вестфалию, когда нас известили, что изменившиеся обстоятельства делают невозможным ее появление в печати. Мы тем охотнее предоставили грызущей критике мышей расправляться с нею, что наша главная цель,—выяснение дела самим себе,—была уже достигнута.

С тех пор прошло более сорока лет, и Маркс умер. Ни ему, ни мне ни разу не пришлось вернуться к названному предмету. Иногда мы высказывались насчет нашего отношения к Гегелю, но нигде не изложили его во всей полноте. Что же касается Фейербаха, который во многих отношениях является связующим звеном между философией Гегеля и нашими взглядами, то к нему мы совсем не возвращались.

Тем временем миросозерцание Маркса нашло приверженцев далеко за пределами Германии и Европы, во всех литературах образованного мира. С другой стороны, классическая немецкая философия переживает теперь за границей, особенно в Англии и в Скандинавских странах, что-то в роде возрождения. И даже в Германии, повидимому, начинает всем надоедать та нищенская эклектическая похлебка, которая подается в тамошних университетах под именем философии.

В виду этого, мне все более и более казалось своевременным сделать краткое, связное изложение нашего отношения к гегелевской философии,—нашей первоначальной связи, равно как и нашего разрыва с нею.

Точно так же я считал, что за нами остается долг чести: полное признание того влияния, которое имел на нас, больше, чем какой-нибудь другой философ после-гегелевской эпохи, Фейербах в наш период бурных стремлений. Поэтому я охотно согласился, по предложению редакции обозрения «Neue Zeit», написать критический разбор книги Штарке о Фейербахе. Моя работа появилась в №№ 4 и 5 названного обозрения за 1886 г., а теперь выходит отдельным, пересмотренным мною, оттиском.

Прежде чем отправить в печать эти строки, я отыскал и перечитал старую рукопись 1845—1846 г.г. Отдел о Фейербахе в ней не кончен. Готовая часть представляет собою изложение материалистического понимания истории, показывающее, до какой степени неполны были наши тогдашние историко-экономические сведения. Так как в нем не было критики учения Фейербаха,—оно оказалось непригодным для моей цели. Но зато в одной старой тетради Маркса я нашел одиннадцать положений о Фейербахе, которые и напечатаны ниже. Эти положения—не более как заметки, подлежавшие дальнейшей разработке, наскоро сделанные и вовсе не предназначавшиеся для печати. Но они неоценимы, как первоначальный документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения.

Фридрих Энгельс.

21 февраля 1888 г.
Лондон.

I.

Книга [1]) Штарке возвращает читателя к периоду, отстоящему от нас на целое поколение и сделавшемуся до такой степени чуждым нынешней Германии, что кажется, будто он отдален от нее на сто лет. Однако, это был период подготовления Германии к революции 1848 года, а все, происходившее у нас после, явилось лишь продолжением событий этого года, исполнением духовного завещания революции.

Подобно тому, как во Франции восемнадцатого века, в Германии девятнадцатого столетия философская революция служила введением к политическому перевороту. Но как не похожи одна на другую эти философские революции! Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию. Напротив, немцы—профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения—одобренные начальством руководства, а система Гегеля,—венец всего философского развития,—как бы возводится даже в чин королевско-прусской государственной философии. И за этими профессорами, в их педантически-темных словах, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция?! Да разве люди, считавшиеся тогда представителями революции,—либералы,—не были самыми рьяными противниками этой философии, наполнявшей туманом человеческие головы? Однако, то, чего не замечали ни правительство, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; правда, он назывался Генрих Гейне (1).

Возьмем пример. Ни одно из философских положений не было предметом такого сочувствия со стороны близоруких правительств и такого гнева со стороны не менее близоруких либералов, как знаменитое положение Гегеля: *Все действительное разумно; все разумное действительно*». Ведь оно, очевидно, было оправданием всего существую-

---

[1]) «Ludwig Feuerbach», C. N. Starke, Dr Phil. Stuttgart, Ferd. Enke. 1885.

щего, философским освещением деспотизма полицейского государства, келейных расправ, цензуры. Так думал Фридрих Вильгельм III; так думали его подданные. Но у Гегеля далеко не всё существующее—действительно. Аттрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо. «В своем обнаружении действительность оказывается необходимостью». Та или другая правительственная мера,—сам Гегель берет в пример «известный налог»,—вовсе не признается им без дальних околичностей за нечто действительное. Но в последнем счете необходимое оказывается также и разумным. В применении к тогдашнему прусскому государству гегелевское положение сводилось, стало быть, к следующему: это государство лишь настолько разумно, лишь настолько соответствует разуму, насколько оно необходимо. И если оно кажется нам негодным, а, между тем, продолжает существовать, несмотря на свою негодность, то негодность правительства об'ясняется и оправдывается негодностью подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали (2).

Итак, действительность вовсе не представляет собою аттрибута, свойственного данному общественному или политическому порядку при всяких обстоятельствах и во все времена. Напротив. Римская республика была действительна, но так же действительна была и сменившая ее Римская империя. Французская монархия стала в 1789 г. так недействительна, т.-е. до такой степени лишена всякой необходимости, до такой степени неразумна, что ее должна была уничтожить Великая Революция, о которой Гегель всегда говорит с величайшим восторгом. Таким образом, здесь монархия оказалась недействительной, а революция действительной. И совершенно так же, по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место умирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно для того, чтобы умереть без сопротивления,—насильственно, если оно противится этой необходимости. Диалектика Гегеля превращает, стало быть, рассматриваемый гегелевский тезис в его прямую противоположность: все действительное в области человеческой истории оказывается со временем неразумным, т.-е., другими словами, всему действительному суждено стать неразумным; все действительное заранее обречено на неразумность, и всему, что есть разумного в человеческих головах, суждено стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей мнимой действительности. По всем правилам гегелевского метода мышления, тезис, провозглашающий разумность всего действительного, превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует [1]).

Но именно в том и состояли истинное значение и революционный характер гегелевской философии (рассмотрением которой мы ограничимся здесь, как заключительным фазисом философского движения со времен Канта), что она раз навсегда показала, как нелепо приписывать вечное и неизменное значение каким бы то ни было результатам человеческого мышления и действия. Истина, которую должна была познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; для него истина заключалась в самом процессе познавания, в длинном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на высшие, но никогда не достигающей такой точки, от которой она,—найдя так называемую абсолютную истину,—уже не могла бы пойти дальше, и где ей не оставалось бы ничего больше, как созерцать эту истину. И так—не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия. История так же мало может остановиться, как и наука. Человечество никогда не придет к совершенному, идеальному состоянию: совершенное общество, совершенное «государство» может существовать только в фантазии. Все, одни за другими появляющиеся в истории, системы общественных отношений представляют собою лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшего к высшему. Каждая ступень необходима в то время и при тех обстоятельствах, которым она обязана своим происхождением. И в этом заключается ее оправдание. Но она лишается своего значения и своего оправдания при новых условиях, постепенно развивающихся в ее собственных недрах. Она оказывается вынужденной уступить место высшей ступени, которая падает и разрушается, в свою очередь. Диалектическая философия разлагает все представления об окончательной, безусловной истине и о соответствующих ей абсолютных отношениях людей, совершенно так же, как буржуазия, посредством крупной промышленности, соперничества и всемирного рынка, разлагает все старые, веками освященные учреждения. Для диалектической философии нет ничего раз навсегда уста-

[1]) Ср. у Гете в «Фаусте» слова Мефистофеля:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht...

(Я—дух, который вечно отрицает! Да так и следует, ибо все то, что возникает, достойно гибели).

новленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, без сомнения, есть и своя консервативная сторона: каждая данная ступень развития науки или общественных отношений оправдывается ею в виду обстоятельств данного времени, но не больше. Ее консерватизм относителен, ее революционный характер безусловен,—к нему сводится все то безусловное, для которого в ней остается место.

Нам нет надобности рассматривать здесь, насколько это миросозерцание соответствует нынешнему состоянию естественных наук, которые самой земле предсказывают *возможный,* а ее обитаемости *несомненный* конец, и тем самым говорят, что у человеческой истории будет не только восходящая, но и нисходящая ветвь. Но мы находимся, во всяком случае, еще очень далеко от той поворотной точки, за которой начнется движение общественной истории сверху вниз, и мы не можем упрекать гегелевскую философию в том, что она не занималась вопросом, не поставленным на очередь современным ей естествознанием.

Однако, необходимо заметить здесь следующее: вышеприведенные взгляды изложены нами гораздо резче, чем они изложены у Гегеля. Они представляют собою вывод, к которому неизбежно приводит его метод; но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой ясностью. И это очень понятно. Гегель строил *систему,* а философская система, по истари установившемуся обычаю, должна была вести к абсолютной истине того или иного рода. И тот же Гегель, который в своей логике указывал, что вечная истина есть не что иное, как именно логический (т.-е., значит, и исторический) процесс, тот же самый Гегель увидел себя вынужденным положить конец этому процессу, так как надо же было ему закончить свою систему. В логике конец *мог* явиться у него началом нового развития, потому что там конечная точка, абсолютная идея,—абсолютная лишь постольку, поскольку он абсолютно ничего не мог сказать о ней,—«отчуждает самое себя», т.-е. превращается в природу, а потом,—в *духе,* т.-е. в мышлении и в истории,—снова возвращается к самой себе. Но в заключительной части всей философии для подобного возврата к началу оставался только один путь. Необходимо было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию именно этой абсолютной идеи и об'являет, что это познание

достигнуто гегелевской философией. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем стать в противоречие с его диалектическим методом, разлагающим все догматическое. Это означало раздавить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны. И не только в области философского познания, но и по отношению к исторической практике. Человечество, в лице Гегеля возвысившееся до познания абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже становилось возможным проведение абсолютной идеи в действительность. Абсолютная идея не должна была пред'являть своим современникам слишком широкие политические требования. Вот почему мы в конце «*Философии права*» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той, ограниченной сословным представительством, монархии, которую Фридрих Вильгельм III так упорно и так напрасно обещал своим подданным, т.-е., стало быть, в косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным общественным отношениям Германии. Кроме того, нам приводят там умозрительные доказательства необходимости дворянства.

Итак, уже одни внутренние потребности системы достаточно об'ясняют, почему крайне революционный метод мышления привел к очень мирному политическому выводу. Впрочем, специфической формой этого вывода мы обязаны тому обстоятельству, что Гегель был немец и, подобно своему современнику Гете, порядочный филистер. Гегель, как и Гете, был в своей области настоящий Зевс-олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от духа немецкого филистерства.

Все это не помешало, однако, гегелевской философии захватить несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развить в этой области еще и поныне изумительное богатство мыслей. Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, развитием индивидуального сознания на различных его ступенях, рассматриваемым, как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философии духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д.—в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и всесторонней ученостью, то его появле-

ние везде составило эпоху. Само собою понятно, что нужды «системы» довольно часто заставляли его прибегать к тем насильственным теоретическим построениям, по поводу которых до сих пор так ужасно кричат его ничтожные противники. Но эти построения служат у него только рамками работы, лесами возводимого им здания. Кто, не останавливаясь около них, проникает в самое здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную стоимость. У всех философов преходящей оказывается именно «система», и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности устранить все противоречия. Но если бы все противоречия были раз навсегда устранены, мы пришли бы к так называемой абсолютной истине, а всемирная история была бы кончена и в то же самое время должна была бы продолжаться, хотя ей уже ничего не оставалось бы сделать: новое, неразрешимое противоречие. Раз мы поняли,—и этим мы, больше чем кому-нибудь, обязаны Гегелю,—что требовать от философии разрешения всех противоречий значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в его поступательном развитии,—раз мы поняли это, философии, в старом смысле слова, приходит конец. Мы оставляем в покое «абсолютную истину», к которой возможно придти этим путем и отдельному человеку, и устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами, вооружившись положительными науками и диалектическим методом, об'единяющим добытые ими результаты. С Гегелем, вообще, заканчивается философия, с одной стороны, потому что его система представляет собою величественный итог всего предыдущего развития, а с другой—потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из лабиринта систем к действительному и положительному познанию мира.

Не трудно понять, как велико было действие гегелевской системы в философски окрашенной атмосфере Германии. Это было торжественное шествие, длившееся целые десятилетия и далеко не прекратившееся со смертью Гегеля. Напротив, именно в промежуток времени от 1830 до 1840 г.г. достигло апогея исключительное господство «гегельянщины», заразившей даже своих противников; именно в этот промежуток времени взгляды Гегеля сознательным или бессознательным путем в изобилии проникали в самые различные науки и оплодотворяли даже популярную литературу и ежедневную печать, из который средний «образованный человек» черпает свои мысли. Но эта победа по всей линии была лишь прологом междоусобной войны.

Взятое в целом, учение Гегеля оставляло, как мы видели, много свободного места для практических взглядов самых различных партий Практическое значение имели в тогдашней Германии прежде всего две вещи: религия и политика. Человек, дороживший преимущественно *системой* Гегеля, мог быть довольно консервативен в каждой из этих областей. Тот же, кто придавал больше значения гегелевскому *методу*, мог и в политике, и в религии принадлежать к самой крайней оппозиции. Сам Гегель, несмотря на нередкие в его сочинениях взрывы революционного гнева, вообще склонялся преимущественно к консервативной стороне; не даром же его система стоила ему гораздо более «тяжелой работы мысли», чем его метод. Но в конце тридцатых годов разделение в его школе становилось все более и более заметным. В борьбе с правоверными пиетистами и феодальными реакционерами так называемые молодые гегельянцы,—левое крыло,—отказывались мало-по-малу от того философски-пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня, ради которого правительство терпело их учение и даже покровительствовало ему. А когда, в 1840 г., правоверное ханжество и феодально-самодержавная реакция вступили на престол в лице Фридриха Вильгельма IV, пришлось высказаться открыто. Борьба, попрежнему, велась философским оружием, но уже не ради отвлеченно-философских целей. Речь шла уже об уничтожении унаследованной религии и существующего государства. Если в «Deutschen Jahrbüchern» практические цели выступали еще в философском одеянии, то в «Reinischen Zeitung» 1842 года проповедь молодых гегельянцев явилась уже прямо философией нарождавшейся радикальной буржуазии; философский плащ служил ей лишь для отвода глаз цензуре (3).

Но политика была тогда слишком мало доступной областью. Поэтому главная борьба велась против религии. Впрочем, в то время, особенно с 1840 г., борьба против религии косвенно была и политической борьбою. Первый толчок дала книга Штрауса «Das Leben Jesu» («Жизнь Иисуса»), вышедшая в 1835 году. Против изложенной в этой книге теории возникновения евангельских мифов выступил потом Бруно Бауэр, утверждавший, что целый ряд евангельских рассказов сочинен самими авторами евангелий. Спор между Штраусом и Бауэром велся под видом философской борьбы между **«самосознанием»** и **«субстанцией»**. Вопрос о том, как возникли евангельские рассказы о чудесах: образовались ли они путем бессознательного мифологического творчества в недрах христианской общины, или их придумали сами евангелисты, разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной

истории: «*субстанция*» или «*самосознание*» (4). Наконец, явился Штирнер, пророк современного анархизма,—у него очень много заимствовал Бакунин,—и превзошел самодержавное «*самосознание*» своим самодержавным «отдельным лицом» [1]).

Мы не станем подробнее рассматривать процесс разложения гегелевской школы. Для нас важнее обратить внимание вот на что: практические потребности борьбы против положительной религии привели многих из самых решительных молодых гегельянцев к английско-французскому материализму. А это поставило их в противоречие с их школьной системой. Между тем, как для материалиста действительна одна только природа, в гегелевской системе природа является «отчуждением» абсолютной идеи от самой себя, как бы ее принижением; и, во всяком случае, мышление и его плод, идея, представляются в этой системе чем-то первоначальным, а природа—производным, существующим лишь благодаря снисходительности идеи. В этом противоречии и путались на разные лады молодые гегельянцы.

Но вот появилось сочинение Фейербаха о «Сущности христианства». Одним ударом рассеяло оно это противоречие, снова и без всяких оговорок провозгласив торжество материализма. Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть основание, на котором вырастаем мы, люди, ее произведения. Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это—лишь фантастические отражения нашей собственной сущности (5). Заклятие было снято; «система» была пробита и отброшена в сторону, противоречие разрешено простым обнаружением того обстоятельства, что оно существует только в воображении. Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не может и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха. С каким воодушевлением приветствовал Маркс новое воззрение, и как сильно повлияло оно на него,—несмотря на все его критические оговорки,—можно видеть из книги «Die Heilige Familie» [2]).

[1]) Энгельс имеет в виду вышедшую в 1845 г. книгу Макса Штирнера (псевдоним Каспара Шмидта: „Der Einzige und sein Eigenthum“ („Отдельное лицо и его собственость“. Характеристику взглядов Штирнера см. в моей брошюре „Anarchismus und Socialismus“, Auflage, Berlin 1904 (есть русск. перевод).—*Перев.*

[2]) Об этой книге мы уже говорили в предисловии.—*Перев.*

Даже недостатки названного сочинения Фейербаха усиливали тогда его влияние. Беллетристический, местами даже напыщенный слог обеспечивал ему широкий круг читателей и, во всяком случае, действовал освежительно после тяжелой и отвлеченной гегельянщины. То же можно сказать и о непомерном обоготворении любви. Его можно было извинить, хотя и не оправдать, как реакцию против самодержавия «чистого мышления», ставшего совершенно несносным. Не надо, впрочем, забывать, что именно за обе эти слабые стороны Фейербаха ухватился «истинный социализм», который, как зараза, распространялся с 1844 г. между «образованными» людьми Германии и который научное исследование заменял беллетристической фразой, а на место освобождения пролетариата путем экономического преобразования производства ставил освобождение человечества посредством «*любви*»; словом, ударился в самую непривлекательную беллетристику и любвеобильную болтовню. Типическим представителем этого социализма был г. Карл Грюн (6).

Не забудем еще и вот чего: гегелевская школа разложилась, но критика еще не справилась с гегелевской философией. Штраус и Бауэр, взяв каждый одну из ее сторон, направили их, как полемическое оружие, против остальных. Фейербах только прорвал и отбросил в сторону систему. Но об'явить данную философию ошибочной еще не значит справиться с нею. И нельзя было посредством простого игнорирования устранить такое могучее произведение, как гегелевская философия, имевшая огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было «схоронить» [1]) в ее собственном смысле, т.-е. критика должна была уничтожить ее форму, сохранив добытое ею содержание. Ниже мы увидим, как решена была эта задача.

Но, до поры до времени, революция 1848 года так же точно отбросила в сторону всякую философию, как Фейербах отбросил своего Гегеля. Благодаря этому, отошел на задний план и сам Фейербах.

II.

Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей философии является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого поня-

[1]) Я передаю словом схоронить немецкое слово aufheben, которое имело у Гегеля смысл устранения и в то же время сохранения данного понятия: aufgehoben, aber zugleich aufbewahrt.—*Перев.*

тия о строении своего тела и не умея об'яснить сновидения [1]), пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает,—уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, например, у греков, считавшемся положительным несчастием. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди не могли об'яснить себе, куда же девается она после смерти. Подобным же образом, благодаря олицетворению сил природы, явились первые боги, которые, при дальнейшей выработке религии, все более и более становились богами не от мира сего, пока, в силу процесса отвлечения,—я чуть было не сказал: процесса дистилляции,—совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов, свойственное монотеистическим религиям представление об едином, исключительном боге.

Возвышеннейший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, коренится совершенно, стало быть, так же, как и все религии, в ограниченных и невежественных представлениях дикаря. Но он мог быть резко поставлен и приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианских средних веков. Уже в средневековой схоластике игравший большую роль вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу, этот вопрос, на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе, признавали сотворение мира,— а у философов, напр., у Гегеля, сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у правоверных христиан,—составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого и не заключают в себе выражения: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле. И только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница выходит в тех случаях, когда им приписывается какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся к окружающему нас миру наши мысли о нем? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир? Могут ли наши представления и понятия о действительном мире быть верными его отражениями? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Огромнейшее большинство философов отвечает на него утвердительно. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собою: в действительном мире мы познаем именно его разумное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собою понятно, что мышление может познать то, что по своему содержанию вполне соответствует его природе. Не менее понятно также, что, рассуждая таким образом, мы доказываем лишь то положение, которое молчаливо признаем бесспорным в нашей посылке. Но это не помешало Гегелю из своего доказательства тождества мышления и бытия сделать тот дальнейший вывод, что так как его мышление признает правильной его философию, то, значит, она есть одинственная правильная философия, и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и заново устроить весь свет на гегелевских началах. Эта ошибка свойственна ему вместе почти со всеми другими философами.

Но есть и такие философы, которые или вообще отрицают возможность познания мира, или, по крайней мере, не считают возможным полное его познание. К ним принадлежат Юм и Кант, игравшие очень значительную роль в философском развитии нового времени. Самые решительные возражения против их взглядов, какие только можно было сделать с точки зрения идеализма, сделал Гегель. Добавочные материалистические

[1]) Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон. Это заметил, напр., Имтурн в 1884 году у гвинейских индийцев.—*Автор.*

возражения Фейербаха более остроумны, чем глубокомысленны. А лучше всего разбиваются эти философские измышления самою практикой, т.-е. опытом и промышленностью. Мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что мы сами его вызываем, порождаем его из его условий и заставляем служить нашим целям. Таким образом, кантовской «вещи самой по себе» приходит конец. Химические соединения, образующиеся в телах животных и растений, оставались подобными «вещами самими по себе», пока органическая химия не выучилась приготовлять их; но когда она постепенно дошла до этого, «*вещи сами по себе*» стали вещами *для нас*. В пример можно привести красящее вещество марены, ализарин, которое мы теперь получаем из каменноугольного дегтя гораздо дешевле, чем получали прежде, когда оно росло на полях в корнях марены. Система Коперника в течение трехсот лет оставалась гипотезой, в высшей степени вероятной, но все-таки гипотезой. Когда же Леверрье, на основании данных этой системы, не только доказал, что должна существовать еще одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил, посредством вычисления, место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашел эту планету [1]), система Коперника была доказана. И если неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики взгляды Юма (никогда не вымиравшие окончательно в Англии),—несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергли и те, и другие,— то в научном смысле это представляет собою попятное движение, а на практике дает этим стыдливым людям возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики (7).

Однако, в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед вовсе не одна только сила чистого мышления, как это они воображали. Напротив. В действительности, их толкали вперед огромные, все более и более быстрые успехи естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и системы идеалистов неудержимо переполнялись материалистическим содержанием, стремясь посредством пантеизма сгладить противоположность между материей и духом. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она, и по методу, и по содержанию, оказалась лишь перевернутым вверх дном материализмом.

[1]) Речь идет о Нептуне.—*Перев.*

После всего сказанного понятно, почему Штарке в своей характеристике Фейербаха прежде всего старается определить его взгляды по основному вопросу об отношении мышления к бытию. После краткого введения,—в котором взгляды прежних философов, начиная с Канта, излагаются совершенно ненужным тяжелым философским языком и в котором автор совсем не отдает должного Гегелю, с излишним формализмом останавливаясь на некоторых отдельных местах его сочинений,—подробно излагается ход развития «метафизики» Фейербаха, поскольку он отразился в относящихся сюда сочинениях этого мыслителя. Изложение сделано прилежно и обстоятельно. Только ему, как и всей книге Штарке, вредит вовсе не неизбежный балласт философских выражений. Этот балласт тем более неудобен, что автор не придерживается выражений, принятых какой-нибудь одной школой, или хотя бы самим Фейербахом, а перемешивает выражения, принятые самыми различными школами и преимущественно теми направлениями, которые, под именем философских, распространяются ныне подобно заразе.

Ход развития Фейербаха есть превращение гегельянца,—правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда,—в материалиста. На известной ступени этого развития он пришел к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что предвечное бытие «абсолютной идеи» и «логических категорий», существование которых, по Гегелю, предшествовало существованию мира, есть не более, как фантастический остаток веры в Творца; что вещественный, доступный нашим внешним чувствам мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир, и что наше сознание и мышление порождаются вещественным органом, частью нашего тела,—мозгом,—хотя и принадлежат, повидимому, к невещественному миру. Не материя порождается духом, а дух представляет собою высочайшее порождение материи. Это, конечно, уже чистейший материализм. Но, придя к нему, Фейербах останавливается. Он не может отделаться от обычного философского предрассудка против слова: материализм. Он говорит: «Для меня материализм есть основа человеческой сущности и знания; но я не могу относиться к нему так, как относятся физиологи, естествоиспытатели в тесном смысле, например, Молешотт. Для них он не основа здания, а само здание. Идя от этой точки назад, я совершенно соглашаюсь с материалистами; идя вперед, я расхожусь с ними».

Фейербах смешивает здес материализм, как общее мировоззрение, вытекающее из известного взгляда на взаимное отношение ма-

терии и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на известной исторической ступени, именно в XVIII столетии. Мало того, он приписывает материализму вообще тот опошленный, вульгарный вид, который принял теперь материализм XVIII века в головах врачей и естествоиспытателей и в котором он проповедовался Бюхнером, Фогтом и Молешоттом в пятидесятых годах. Но материализм, подобно идеализму, прошел различные ступени развития. Ему приходится принимать новый вид с каждым новым великим открытием, составляющим эпоху в естествознании. А с тех пор, как стали рассматривать с материалистической точки зрения историю, здесь также прокладывается новый путь для развития.

Материализм прошлого (XVIII) века был преимущественно механическим, потому что изо всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твердых тел (земных и небесных)—короче, механика тяжести. Химия имела еще детский вид, в ней придерживались еще теории флогистона. Биология была в пеленках; растительный и животный организм был еще мало исследован, его отправления об'яснялись чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII столетия человек был машиной, как животные в глазах Декарта. Исключительное приложение мерила, заимствованного из механики, к химическим и органическим явлениям,—т.-е. к таким явлениям, в области которых механические законы, хотя и продолжают, конечно, действовать, но отступают на задний план перед другими, высшим законами,—составляет первую специфическую, неизбежную тогда, черту ограниченности классического французского материализма (8).

Вторая специфическая черта ограниченности этого материализма заключается в неспособности его взглянуть на мир, как на процесс, как на вещество, которое находится в непрерывном развитии. Эта черта соответствовала тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, т.-е. антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но, по тогдашнему представлению, это вечное движение совершалось в одном неизменном круге, и, таким образом, оставалось, собственно, на одном месте: оно всегда приводило к одним и тем же неизменным последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась простым курьезом. История развития земли, геология, была еще совершенно неизвестна. Мысль о происхождении нынешних живых

существ путем продолжительного развития, ведущего от простого к сложному, не могла еще тогда иметь научной основы. Неизбежным становилось, поэтому, отсутствие исторического взгляда на природу. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи от самой себя, неспособна к развитию во времени; она может лишь развертываться и разнообразиться в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение того же процесса, она одновременно и одну рядом с другой выставляет все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но не во времени,—которое есть основное условие всякого развития,—Гегель навязывал природе тогда, когда уже достаточно была разработана и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда, на основе этих новых наук, уже повсюду зарождались гениальные догадки-предтечи новейшей теории развития (напр., Гете и Ламарк). Но так повелевала система, и ради системы метод должен был изменить самому себе.

В области истории—то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь всех ослепляла борьба с остатками средневекового быта в общественных отношениях. На средние века смотрели, как на простой перерыв в ходе истории, причиненный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на великие шаги вперед, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, великие, жизнеспособные нации, образовавшиеся в этой области в тесном взаимном соседстве, наконец, огромные технические успехи XIV и XV столетий. Вследствие этого становился невозможным правильный взгляд на связь исторических событий, а история, в лучшем случае, являлась не более, как готовым к услугам философа сборником иллюстраций и примеров.

Люди, взявшие на себя в пятидесятых годах в Германии роль разносчиков дешевого материализма, ни на шаг не пошли дальше своих учителей. Все новые успехи естественных наук служили им лишь новыми доводами против существования творца вселенной. Да они и не имели никакого призвания к дальнейшей разработке теории. Идеализм, премудрость которого к тому времени уже окончательно истощилась и который был смертельно ранен революцией 1848 г., имел, по крайней мере, то утешение, что материализм пал еще ниже. Фейербах был совершенно прав, отклоняя от себя всякую ответственность за этот материализм.

Только ему не следовало смешивать учение тогдашних бродячих проповедников материализма с материализмом вообще.

Здесь надо заметить следующее. Во-первых, при жизни Фейербаха естествознание находилось в том процессе сильнейшего брожения, который до известной степени закончился только в последние пятнадцать лет. Собрано было неслыханное множество новых научных данных, но лишь в самое последнее время стало возможно установить связь, а стало быть, и порядок в этой хаотической толпе открытий. Правда, важнейшие открытия,—открытие клеточки, учение о превращении энергии, теория развития, названная по имени Дарвина,—еще застали Фейербаха в живых. Но мог ли пребывавший в деревенском уединении философ хорошо следить за наукой и правильно оценить такие открытия, которые самими естествоиспытателями отчасти еще оспаривались, а отчасти не применялись надлежащим образом к делу? Ответственность за его ошибки падает единственно на жалкие немецкие отношения, благодаря которым профессорские кафедры исключительно замещались ничтожными эклектическими крохоборами, между тем, как Фейербах, бывший бесконечно выше всех этих крохоборов, тупел и киснул в деревенском захолустьи. Не Фейербах виноват в том, что для него остался недоступным новейший исторический взгляд на природу, устраняющий все односторонности французского материализма.

Во-вторых, Фейербах был совершенно прав, когда говорил, что материализм, опирающийся исключительно на естествознание, «составляет основу человеческого знания, но еще не самое знание». Нас окружает не одна природа, но и человеческое общество, которое, подобно природе, имеет свою историю развития и свою науку. Задача состояла в том, чтобы согласовать с материалистической основой и заново построить на ней здание общественной науки, т.-е. всю совокупность так-называемых исторических и философских знаний. Но Фейербаху не суждено было сделать это. В этом отношении он, несмотря на материалистическую основу, еще не освободился от старых идеалистических пут, что признавал он сам, говоря: «идя от этой точки назад, я соглашаюсь с материалистами; идя вперед, — я расхожусь с ними». Но «*вперед*», дальше своей точки зрения сороковых годов, Фейербах именно и не шел, и опять-таки главным образом вследствие своего отшельничества, благодаря которому он, нуждавшийся в обществе гораздо больше всех других философов, вынужден был разрабатывать свои мысли в полном уединении, а не в дружеских или враждебных столкновениях с другими людьми своего роста. Ниже мы подробнее рассмотрим, до какой степени он оставался идеалистом в указанной области.

Заметим еще, что Штарке видит идеализм Фейербаха не в том, в чем он действительно заключается. «Фейербах идеалист; он верит в поступательное движение человечества» (стр. 16—17).—«Основой здания остатся все-таки идеализм. Реализм только предохраняет нас от заблуждений в то время, когда мы следуем своим идеальным склонностям. Разве сострадание и восторженная любовь к истине и праву не идеальные силы?» (с. VIII).

Во-первых, здесь идеализмом называется не что иное, как стремление к идеальным целям. Но идеальные цели непременно подсказываются разве лишь кантовским идеализмом с его категорическим «императивом». Однако, Кант назвал свою философию «трансцендентальным идеализмом» вовсе не потому что в ней речь идет, между прочим, и о нравственных идеалах. Это произошло по совершенно другим причинам, небезызвестным, конечно, Штарке. Предрассудок относительно того, что вера в нравственные, т.-е. общественные, идеалы составляет, будто бы, сущность философского идеализма, возник вне философии, у немецких филистеров, которые подобрали потребные им крохи философского образования в стихотворениях Шиллера. Гегель резче, чем кто бы то ни было, критиковал бессильный кантовский «категорический императив» (бессильный, потому что требует невозможного, следовательно, никогда не приходит ни к чему действительному); он злее всякого другого осмеивал насажденную Шиллером филистерскую наклонность помечтать о неосуществимых идеалах (см., напр., «Феноменологию»). А между тем, Гегель был совершенный идеалист (9).

Во-вторых, все, что побуждает человека к деятельности, неизбежно должно проходить через его голову: даже за еду и питье человек принимается под влиянием отразившихся в его голове ощущений голода и жажды, а перестает есть и пить потому, что в его голове отражается ощущение сытости. Впечатления, производимые на человека внешним миром, выражаются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, волевых движений, словом, в виде «идеальных стремлений». В этом виде они являются «идеальными силами». И если данный человек оказывается идеалистом вследствие того простого обстоятельства, что у него есть «идеальные стремления», и что он подчиняется влиянию «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитой человек—идеалист, и непонятным остается одно: как могут быть на свете материалисты»?

В-третьих, убеждение в том, что человечество,—по крайней мере, в данное время,—подвигается, вообще говоря, вперед, не имеет ничего общего с вопросом об идеализме и материализме. Французские материалисты почти фанатически держались этого убеждения,—не меньше деистов Вольтера и Руссо,—и приносили ему часто величайшие личные жертвы. Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь служению «истине и праву» (в хорошем смысле этих слов), то именно Дидро. И когда Штарке об'являет все это идеализмом, он доказывает только то, что слово материализм, а с ним вместе и вся противоположность материалистического направления с идеалистическим, утрачивает у него всякий смысл.

Штарке обнаруживает,—хотя, может быть, бессознательно,—непростительную уступчивость по отношению к предрассудку против названия: *материализм,* предрассудку, укоренившемуся у филистера под влиянием долголетней поповской проповеди. Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче, все те грязные пороки, которым он сам предается в тайне. Идеализм же означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству, и, вообще, «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в который сам начинает веровать лишь тогда, когда у него голова болит с похмелья, или когда он обанкротился, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: Что такое человек? Полузверь, полуангел.

Штарке старательно защищает Фейербаха от нападений и поучений доцентов, расплодившихся в нынешней Германии под именем философов. Те, которые интересуются выродившимся потомством классической немецкой философии, найдут это очень важным. Самому Штарке это могло показаться необходимым. Но мы пощадим читателя.

III.

Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией. «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда становится могучим, когда оно овладевает человеческим сердцем. Сердце не только форма религии; нельзя сказать, что религия должна быть также и в сердце; оно сущность религии» (цитировано у Штарке, стр. 168). По учению Фейербаха, религия есть основанное на чувстве сердечное отношение между людьми, отношение, которое до сих пор старалось найти свое истинное содержание в фантастическом отражении действительности,—при посредстве бога или нескольких богов, этих фантастических отражений человеческих свойств,—а теперь непосредственно и прямо находит его в любви между «Я» и «Ты». В конце концов, половая любовь выходит у Фейербаха одной из самых возвышенных, если не самой возвышенной формой исповедывания его новой религии.

Сердечные отношения между людьми, особенно между людьми разного пола, существовали с тех самых пор, как существует человечество. В течение последних восьми столетий половая любовь приобрела такое значение и завоевала такое место, что стала осью, вокруг которой вращается вся поэзия. Существующие положительные религии ограничиваются тем, что дают высшее освящение государственному регулированию половой любви, т.-е. законодательству о браках. Если бы они совершенно исчезли, в практике любви и дружбы не произошло бы ни малейшего изменения. Во Франции, в промежуток времени от 1793 по 1799 г., христианская религия, действительно, до такой степени исчезла, что самому Наполеону не без труда и не без сопротивления удалось ввести ее снова. Однако, в течение этого времени никто не почувствовал, что ее надо заменить чем-нибудь в роде новой религии Фейербаха.

Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все, основанные на взаимной склонности, отношения людей не решается оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получат только тогда, когда их освятят словом: религия. Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели, как на новую, истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии. Существительное: *религия*—происходит от глагола religare и означало первоначально *связь*. Таким образом, всякая взаимная связь двух людей есть религия. Подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается

не то значение, какое получили они путем долгого исторического употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своей этимологической родословной. Чтобы не исчезло дорогое по старой идеалистической привычке словцо: религия, возводятся в сан религии половая любовь и половые отношения. Совершенно так в сороковых годах парижским реформистам направления Луи Блана человек без религии представлялся каким-то чудовищем Donc, l'atheisme c'est votre religion [1]),—говорили они. Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня. Впрочем, алхимия, в самом деле, очень тесно связана с религией. Философский камень обладает многими богоподобными свойствами, и греко-египетские алхимики первых двух столетий по нашему летоисчислению имели некоторое влияние на выработку христианского учения, как это показывают данные, приводимые Бертело и Коппом.

Фейербах совершенно ошибается, утверждая, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии». Только там, где речь идет о трех доныне существовавших всемирных религиях: о буддизме, о христианстве и об исламе, можно сказать, что великие исторические повороты *сопровождались* переменами в религии. Старые, естественно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, едва только погибала независимость тех племен или народов, которым они принадлежали. У германцев для этого достаточно было даже простого соприкосновения с разлагавшейся римской всемирной империей и с ее всемирной христианской религией, тогда только что принятой Римом и соответствовавшей его экономическому, политическому и духовному состоянию. Только по поводу этих, более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно, по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску. Но даже у христианских народов революции, действительно имевшие общее значение, принимают эту окраску лишь на первых ступенях борьбы буржуазии за свое освобождение: от тринадцатого до семнадцатого века включительно. И эта окраска об'ясняется не свойствами человеческого сердца и не религиозной его потребностью,—как думает Фейербах,— но всей предыдущей

[1]) Стало быть, ваша религия—атеизм.

историей средних веков, знавших только одну форму идеологии: религию и богословие. Но когда, в XVIII веке, буржуазия достаточно окрепла для того, чтобы иметь свою собственную идеологию, соответствующую ее классовой точке зрения, она в своей великой и окончательной революции,—во французской,—опиралась лишь на юридические и политические идеи и думала о религии лишь настолько, насколько религия загораживала ей дорогу. Ей и в голову не приходило, что надо заменить старую религию тою или иною—новою. Известно, какой исход имела попытка Робеспьера.

Окружающее нас общество, основанное на противоположности классов и на порабощении одного класса другим, и так достаточно мешает нам становиться в истинно человеческие отношения к своим ближним. Мы не имеем ни малейшего основания еще более суживать эти отношения, одевая их религиозным покровом. Точно так же надо сказать, что ходячая историография уже достаточно затруднила нам, особенно в Германии, понимание великой исторической роли борьбы классов, и нам нет ни малейшей надобности делать его совершенно невозможным, низводя историю этой борьбы на степень простого придатка к истории церкви. Уже из этого видно, как далеко ушли мы от Фейербаха. Теперь трудно даже читать те «прекраснейшие» места его сочинений, в которых превозносится новая религия любви.

Фейербах основательно изучил только одну религию: христианство, эту основанную на монотеизме всемирную религию Запада. Он показал, что христианский бог есть человек, изображенный в зеркале фантазии. Но этот бог, в свою очередь, является плодом длинного процесса отвлечения, квинт-эссенцией множества старых племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражающийся в христианском боге, представляет собою не действительного человека, но подобную же квинт-эссенцию множества действительных людей: это—отвлеченный человек, т.-е., стало быть, человек, существующий только в мысли. И тот же самый Фейербах, который на каждой странице приглашает нас погрузиться в чувственный, конкретный, действительный мир, становится до крайности отвлеченным, как только ему случится коснуться каких-нибудь других отношений между людьми, кроме отношений между полами.

Все отношения между людьми имеют в его глазах только одну сторону: нравственность. И здесь нас опять поражает удивительная бедность Фейербаха в сравнении с Гегелем. У Гегеля этика или учение о нравственности есть философия права и обнимает: 1) отвлеченное право,

2) мораль, 3) бытовые нравственные отношения, к которым относятся. семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична форма, настолько же реально содержание. Вместе с моралью оно заключает в себе всю область права, экономии и политики. У Фейербаха—как раз наоборот. По форме он реалист; за точку отправления он берет человека. Но он ни единым словом не упоминает об окружающем человека мире, и потому его человек остается тем же отвлеченным человеком, который фигурирует в религии. Этот человек не рожден женщиной; он, как из куколки, вылетает из бога монотеистических религий. Поэтому он живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире. Хотя он сносится со своими ближними, но его ближние так же отвлеченны, как и он. В философии религии мы имели дело с мужчиной и женщиной. В этике исчезает и это последнее различие. Правда, у Фейербаха попадаются изредка такие, например, положения: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах».—«Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоем сердце нет материала для нравственности».—«Политика должна быть нашей религией» и т. д. Но он совсем не умеет пользоваться этими положениями, они остаются у него простыми украшениями слога, и даже Штарке вынужден признать, что политика была для Фейербаха недоступной областью, а «наука об обществе, социология—terra incognita».

Столь же беден он, по сравнению с Гегелем, и там, где рассматривает противоположность между добром и злом. «Некоторые думают, замечает Гегель, что они высказывают чрезвычайно глубокую мысль, говоря: человек по своей природе добр; они забывают, что гораздо больше глубокомыслия в словах: человек по своей природе зол». У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического процесса. В этом заключается двоякий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старых, отживающих, но освященных привычкой отношений. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность общественных классов, двигателями исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. История феодализма и буржуазии служат этому одним сплошным доказательством (10). Но Фейербаху и в голову не приходит рассмотреть историческую роль нравственного зла. Историческая область для него, вообще, неудобна и неуютна. Он говорит: «Когда человек вышел из рук природы, он был дитя природы, а вовсе не человек. Человек создан человеком,

культурой, историей». Но даже и это положение остается у него совершенно бесплодным.

После всего сказанного понятно, что насчет морали Фейербах сообщает нам нечто чрезвычайно тощее. Стремление к счастью прирождено человеку, поэтому оно должно быть основанием морали. Но стремление к счастью подвергается двоякой поправке. Во-первых, со стороны естественных следствий наших поступков: за хмелем следует похмелье, за излишеством — болезнь. Во-вторых, со стороны их общественных последствий: если мы не уважаем в своих ближних свойственного *им* стремления к счастью, они вступают с нами в борьбу и не дают хода *нашему* стремлению. Отсюда следует, что если мы хотим удовлетворить свое стремление к счастью, мы должны научиться правильно взвешивать последствия наших поступков и уважать то же самое стремление и в других. Разумное сдерживание самих себя и любовь,—вечно любовь!—в сношениях с другими, таковы, стало быть, основные правила фейербаховской морали, из которых вытекают все остальные. И ни талантливейшее изложение Фейербаха, ни усиленные похвалы Штарке не в состоянии скрыть бедность и плоскость этих двух-трех положений.

Занимаясь самим собой, человек только в очень редких случаях и далеко не с пользой для себя и для других удовлетворяет свое стремление к счастью. Он должен иметь сношения с внешним миром и средства для удовлетворения названного стремления: пищу, любимого человека другого пола, книги, беседы, споры, деятельность, предметы потребления и обработки. Одно из двух: или фейербаховская мораль заранее предполагает, что все эти средства и предметы уже даны человеку, или она дает добрые, но неприложимые советы, и тогда она не стоит выеденного яйца для людей, лишенных вышеуказанных средств. Это подтверждается словами самого Фейербаха. «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах. Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоем сердце нет материала для нравственности».

Лучше ли обстоит дело с равным правом всех людей на счастье? Фейрбах безусловно требует его, считает обязательным во все времена и при всяких обстоятельствах. Но с каких пор оно признано всеми? Заходила ли когда-нибудь в древности между рабами и их владельцами, или в средние века между крепостными крестьянами и их господами речь о равном праве всех людей на счастье? Не было ли стремление угнетенных классов к счастью безжалостно и «на законном основании» при-

носимо в жертву такому же стремлению господствующих классов? — Было, но это было безнравственно; теперь же признано, наконец, равное право всех на счастье.—Признано на словах, с тех пор как,—и потому что,—буржуазия, борясь против феодализма и расчищая поле для капиталистического производства, вынуждена была уничтожить все сословные, т.-е. личные, привилегии и ввести равенство сперва в области частного, а затем и в области государственного права. Но для стремления к счастью идеальные права являются крайне недостаточной пищей. Оно питается больше всего материальными средствами, а с этой стороны капиталистическое производство не без успеха заботится о том, чтобы огромное большинство равноправных лиц имели лишь самое необходимое для самой скудной жизни. Таким образом, капитализм вряд ли оказывает больше уважения к равному праву большинства на счастье, чем оказывало рабство или крепостничество. Обстоит ли дело лучше с духовными средствами наслаждения, со средствами к образованию? Разве не миф сам «школьный учитель, победивший при Садовой»?

Более того. По фейербаховской теории морали выходит, что биржа есть храм возвышеннейшей нравственности, если только в биржевых спекуляциях нет ошибок. Если мое стремление к счастью заводит меня на биржу, и если я умею правильно взвесить последствия моих тамошних поступков, так что эти поступки приносят мне одни только приятности и никакого ущерба, т.-е. если я постоянно выигриваю, то предписание Фейербаха исполнено. И заметьте, что при этом я вовсе не стесняю моего ближнего в его стремлении к счастью. Мой ближний так же добровольно пришел на биржу, как и я. Вступая со мной в деловое соглашение, он совершенно так же следует своему стремлению к счастью, как я следую моему. А если он теряет, то этим доказывается безнравственность его поступка, последствия которого были им плохо взвешены. Заставляя его нести заслуженное наказание, я могу быть доволен собою, как новейший Радамант [1]). На бирже царствует также и любовь, поскольку она не пустая фраза: каждый видит свое счастье в своем ближнем, а именно это и нужно для любви, в этом и заключается ее практическое осуществление. Следовательно, если я, ведя биржевую игру, хорошо рассчитываю последствия моих операций, т.-е. если я играю с успехом, то я строжайшим образом исполняю все требования фейербаховской морали, а вдобавок еще и богатею. Иначе сказать, каковы бы

[1]) Радамант, сын Зевса и Европы и брат Миноса, был за свою справедливость назначен вместе с Миносом и Эаком судьей в аду.

ни были намерения и ожидания Фейербаха, его мораль оказывается скроенной по мерке нынешнего капиталистического общества.

Но любовь! Да, любовь всегда и везде является у Фейербаха чудотворцем, долженствующим преодолеть все трудности практической жизни,—и это в обществе, разделенном на классы с прямо противоположными интересами. Таким образом, из его философии улетучиваются все следы ее революционного характера и в ней остается лишь старая песенка: любите друг друга, лобызайтесь любезно все, без различия пола и звания—всеобщее примирительное умоисступление!

С моралью Фейербаха случилось то же, что со всеми ее предшественницами. Она выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний, и именно потому она неприложима нигде и никогда. По отношению к действительному миру она так же бессильна, как категорический императив Канта. В действительности каждый класс, каждый род занятия имеет свою собственную мораль, которую он притом же нарушает всякий раз, когда может сделать это безнаказанно. А любовь, которая, будто бы, всех об'единяет, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних сварах, расторжениях браков и в возможно более сильной эксплоатации одних другими [1]).

Но каким образом могло случиться, что для самого Фейербаха остался совершенно бесплодным тот могучий толчок, который он дал умственному движению? Очень просто. Фейербах не нашел дороги, ведшей из царства столь ненавистных ему отвлеченностей, в живой, действительный мир. Он крепко хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него пустыми словами. Он не может сказать что-либо определенное ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Чтобы перейти от фейербаховского отвлеченного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать их в их исторических действиях. Но Фейербах упирался против этого, и потому непонятый им 1848 год привел его к полному разрыву с действительным миром, к совершенному отшельничеству. Виноваты в этом, главным образом, все те же немецкие общественные отношения, благодаря которым так ужасно плохо сложилась его жизнь.

Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать. Надо было заменить культ отвлеченного человека, это ядро новой

[1]) Последователям графа Л. Толстого очень полезно было бы хорошенько продумать все то, что говорит здесь Энгельс о морали, дальше которой не идет проповедь их учителя.—*Перев.*

религии Фейербаха, изучением действительного человека в его историческом развитии. Эта дальнейшая разработка фейербаховской точки зрения начата была в 1845 г. Марксом в книге: «Die Heilige Familie».

IV.

Штраус, Бауэр, Штирнер, Фейербах были отпрысками гегелевской философии, стоявшими еще на философской почве. После своей «*Жизни Иисуса*» и «*Догматики*» Штраус отдался философской и церковно-исторической беллетристике à la Ренан. Бауэр сделал нечто значительное лишь в области истории возникновения христианства. Штирнер остался простым курьезом даже после того, как Бакунин амальгамировал его с Прудоном и окрестил эту амальгаму «*анархизмом*». Один Фейербах был выдающимся философом. Но он не только не успел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую надо всеми отраслями знания и связывающую их воедино; эта философия не только была в его глазах неприкосновенной святыней; он даже и в ней остановился на пол-дороге, был материалист снизу, идеалист сверху. Он не победил Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону, как нечто негодное к употреблению, и ничего не противопоставил энциклопедическому богатству гегелевской системы, кроме напыщенной религии любви и тощей, бессильной морали.

Но кроме вышеперечисленных, при разложении гегелевской школы образовалось еще одно, единственное действительно плодотворное направление. Это направление теснейшим образом связано с именем Маркса [1]).

[1]) Я позволю здесь себе одно личное об'яснение. В последнее время не раз указывали на мое участие в выработке этой теории. Поэтому я вынужден сказать здесь несколько слов, исчерпывающих этот вопрос. Я не могу отрицать, что я и прежде, и во время моих сорокалетних сношений с Марксом, самостоятельно содействовал как обоснованию, так и преимущественно разработке теории, о которой идет речь. Но огромнейшая часть основных, руководящих мыслей, особенно в области истории и экономии, и их окончательная резкая формулировка принадлежит исключительно Марксу. То, что внес я, Маркс мог бы легко пополнить и без меня, за исключением, межет быть, двух-трех специальных отделов. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обозревал больше и скорее всех нас. Маркс был гений: мы, в лучшем случае, таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она справедливо называется его именем.—*Автор.*

Разрыв с философией Гегеля произошел и здесь путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились смотреть на действительный мир,—на природу и на историю,—без идеалистических очков и видеть в нем только то, что он собою представляет. Они решились без всякого сожаления отказаться от всех идеалистических взглядов, несогласных с явлениями действительного мира, взятыми в их истинной, не фантастической связи. А в этом и состоит весь материализм. Новое направление отличалось только тем, что оно не шутило с материализмом, что оно, по крайней мере, в общем, последовательно прилагало материалистический взгляд ко всем отраслям знания, имеющим сюда какое-нибудь отношение.

Люди этого направления не довольствовались простым игнорированием Гегеля. Наоборот, они воспользовались указанной выше революционной стороной его философии, его диалектическим методом. Но этот метод был неприменим в той форме, какую придал ему Гегель. У Гегеля диалектика есть *саморазвитие понятия*. Абсолютное понятие существовало,—неизвестно, где,—от века и составляло истинную, животворящую душу всего существующего. Оно развивается само в себе, проходя все те ступени, которые заключаются в нем самом и которые подробно рассмотрены в «*Логике*». Затем оно отчуждается от себя, превращаясь в природу, где оно снова развивается, на этот раз бессознательно, приняв вид естественной необходимости. В человеке оно опять приходит к самосознанию. А в истории это самосознание опять поднимается снизу вверх, пока абсолютное понятие не возвращается окончательно к самому себе в гегелевской философии. Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, т.-е. причинная связь того поступательного движения, которое, сквозь все отклонения в сторону и сквозь все попятные шаги, пробивается от низшего к высшему, это развитие является у Гегеля простым снимком с поступательного движения понятия, движения самопроизвольного, вечного, совершающегося неизвестно где и, во всяком случае, совершенно независимо от человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях снимки с действительных вещей, вместо того, чтобы в действительных вещах видеть снимки с абсолютного понятия, находящегося на известной ступени развития. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения во внешнем мире и в человеческой мысли: два ряда законов, которые, в сущности, тождественны, а по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, между

тем, как в природе, а большей частью пока еще и человеческой истории, они действуют бессознательно, в виде внешней необходимости посреди бесконечного множества кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения внешнего мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была поставлена на голову, а лучше сказать—на ноги, так как на голове стояла она прежде. И замечательно, что не одни мы вновь открыли эту материалистическую диалектику, в течение долгих лет бывшую нашим лучшим орудием труда и нашим сильнейшим оружием: немецкий работник Иосиф Дицген открыл ее независимо от нас и даже независимо от Гегеля [1]).

Таким образом, снова выступила вперед революционная сторона гегелевской философии, освобожденная на этот раз от тех идеалистических обшивок, которые у Гегеля затрудняли ее последовательное проведение. Великая основная мысль о том, что мир состоит не из готовых, законченных *предметов*, а представляет собою совокупность *процессов*, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в беспрерывном изменении: то возникают, то уничтожаются,—эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде. Но иное дело признавать ее на словах, иное дело применять ее в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования. Если же мы действительно и постоянно держимся этой точки зрения, то в наших глазах раз навсегда утрачивает всякий смысл спрос на окончательные решения и на вечные истины; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем. Мы не смущаемся также и противоположностью между добром и злом, между истиной и заблуждением, между тождеством и различием, между необходимостью и случайностью. С этой противоположностью никак не могло справиться старое, еще и поныне очень распространенное метафизическое мышление. Но мы понимаем относительное значение этой противоположности: то, что ныне признается истиной, имеет скрытую теперь ошибочную сторону, которая со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, благодаря которой оно

[1]) См. „Das Wesen der Kopfarbeit, von einem Handarbeiter». Hamburg. Meissner («Сущность умственного труда, соч. человека, занимающегося физическим трудом», Гамбург, изд. Мейсснера).—*Автор.*

считалось прежде истиной. Мы знаем, наконец, что необходимость составляется из чистейших случайностей, а эти мнимые случайности представляют собою форму, за которой скрывается необходимость,—и т. д.

Старый метод исследования и мышления, который Гегель называл метафизическим, который имел дело преимущественно с *предметами*, как с чем-то совершенно готовым и законченным, и остатки которого до сих пор еще глубоко сидят в головах, имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать *предметы*, прежде чем можно было приступить к исследованию *процессов*. Надо было сперва узнать, что такое данный предмет, а потом уже изучать те изменения, которые в нем происходят. Так шло дело в естественных науках. Из естествознания, рассматривавшего все предметы,—и мертвые, и живые,—как готовые и раз навсегда законченные, выросла старая метафизика, принимавшая их за неизменные. Когда же изучение отдельных предметов подвинулось так далеко, что можно было сделать новый решительный шаг вперед, т.-е. приступить к систематическому исследованию тех перемен, которые происходят в этих предметах, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики. До конца последнего столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах; в нашем же (XIX) веке оно стало наукой, вносящей *порядок*, наукой о *явлениях* природы, наукой о происхождении и развитии предметов и о связи, соединяющей явления в одно великое целое. Физиология, которая исследует явления, имеющие место в растительном и животном организме; эмбриология, наблюдающая развитие отдельного организма из зародышевого состояния до зрелости; геология, изучающая постепенное образование земной коры,—все эти науки суть дети нынешнего (XIX) столетия.

Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, особенно далеко ушло вперед, благодаря трем великим открытиям.

Во-первых, благодаря открытию клеточек, этих единиц, из дифференциации и сочетания которых развиваются растительные и животные организмы. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов подчиняются одному общему закону, но, показав способность клеточек к изменению, оно обозначило также путь, ведущий к *видовым* изменениям организмов, изменениям, вследствие которых организмы развиваются *не только, как отдельные особи.*

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все, так-называемые, силы, действующие прежде всего в неорганической природе: механическая сила и ее дополнение, называемое

потенциальной энергией, теплота, лучистость (свет и лучистая теплота), электричество, магнетизм, химическая энергия, — представляют собой различные формы проявлений всемирного движения, формы, которые переходят одна в другую в известных количественных отношениях, так что, когда исчезнет известное количество одной, на ее место является определенное количество другой, и все движение в природе сводится к непрерывному процессу превращения одной формы в другую.

Наконец, в-третьих, благодаря впервые представленному Дарвином связному доказательству того, что окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, явились в результате длинного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы.

Вследствие этих трех великих открытий и прочих успехов естествознания, мы может теперь обнаружить не только ту связь, которая существует между явлениями природы в отдельных ее областях, но, говоря вообще, также и ту, которая об'единяет эти отдельные области. **Таким образом, данные, добытые эмпирическим естествознанием, позволяют нам составить довольно систематическое изображение природы, как одного связного целого.** Подобные изображения составлялись прежде так называемой философией природы, которая заменяла еще неизвестную тогда действительную связь явлений идеальной, фантастической связью и замещала недостающие *факты вымыслами,* пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздору. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы *диалектически,* т.-е. с точки зрения их собственной взаимной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени «*систему природы*», и когда сознание диалектического характера этой связи насильно проникает даже в метафизические головы естествоиспытателей,—теперь философия природы погребена навеки. Всякая попытка откопать ее не только была бы излишней, но означала бы *шаг назад.*

Но то, что применимо к природе, понятой теперь, как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся человеческими (и божескими) предметами. Подобно философии природы, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи

явлений, обнаруживаемой самими явлениями, занимала связь, измышленная философами; что на историю, — и в ее целом, и в отдельных частях,—смотрели, как на постепенное осуществление идей, разумеется, любимых идей каждого данного философа. С этой точки зрения выходило, что история бессознательно, но необходимо вела к исполнению известной идеальной, заранее поставленной цели; у Гегеля, например, такою целью являлось осуществление абсолютной идеи, неуклонное стремление к этой цели составляло, по его мнению, внутреннюю связь всех исторических событий. На место действительной, еще неизвестной связи ставилось, таким образом, новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания, таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить вымышленную искусственную связь явлений посредством указания их истинной связи. А эта задача, в конце концов, сводилась к открытию тех общих законов движения, которые действуют в истории человеческого общества.

Но история развития в человеческом обществе существенно отличается от истории развития в природе. Именно: в природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, и общие законы проявляются лишь путем взаимодействия таких сил. Здесь нигде нет сознанной, желанной цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, показывающих, что среди всех этих случайностей явления совершаются сообразно общим законам. Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, движимые убеждением или страстью, ставящие себе определенные цели. Здесь ничто не делается без сознанного намерения, без желанной цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования,—особенно отдельных эпох и событий,—оно ни мало не изменяет того факта, что ход истории определяется общими законами. В самом деле, на поверхности явлений и в этой области, несмотря на сознанные и желанные цели людей, царствует кажущаяся случайность. Желанное совершается лишь в редких случаях; по большей же части цели, поставленные себе людьми, приходят во взаимные столкновения и противоречия или оказываются недостижимыми, частью по своему существу, частью по недостатку средств. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно подобному тому, которое господствует в бессознательной природе. Действия имеют известную желанную цель; но

результаты, вытекающие из этих действий, часто вовсе не желательны. А если они, повидимому, и соответствуют желанной цели, то, в конце концов, они несут с собою далеко не одно то, что было желательно. Таким образом, кажется, что в общем случайность одинаково господствует и в исторической области. Но где на поверхности господствует случайность, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело в том, чтобы открыть эти законы.

Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные сознательные цели, а в результате множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир получается история. Вопрос сводится, стало быть, к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или убеждением. Но те влияния, которыми, в свою очередь, непосредственно определятся страсть или убеждение, далеко неодинаковы. Иногда они исходят от внешних предметов, иногда — от идеальных двигателей: честолюбия, «восторженной любви к истине и праву», личной ненависти или даже всякого рода прихотей. Но, с одной стороны, мы уже видели, что действующие в истории многие единичные стремления в большинстве случаев ведут за собою совсем не те последствия, какие имелись в виду. Очень часто эти последствия прямо противоположны желаниям деятелей. И уже по одному этому, побуждения, двигавшие деятелей, имеют, в последнем счете, лишь второстепенное значение. А с другой стороны, является новый вопрос о том, каковы же те силы, которые дали воле людей то или иное направление, каковы те исторические причины, которые отразились в головах деятелей в виде данных побуждений?

Старый материализм никогда не задавался таким вопросом. Взгляд его на историю,—поскольку он имел такой взгляд,—был существенно *прагматический:* он судил об исторических событиях сообразно побуждениям деятелей, делил этих деятелей на честных и плутов и находил, что, в большинстве случаев, честные оказывались в дураках, а плуты торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал лишь тот вывод, что в истории очень мало назидательного, а для нас вытекает тот,—что в исторической области старый материализм изменял себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того, чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Не в том состояла его непоследовательность, что он признавал существование идеальных побудительных сил, а в том, что он остановился на них, не стремясь проникнуть дальше, дойти до причин, создавших эти силы. Напротив, философия истории, особенно в лице Гегеля, признавала, что как явные, выставляемые на показ, так и действительные тайные побуждения исторических деятелей вовсе не представляют собою последних причин исторических событий, что за этими побуждениями стоят другие двигатели, которые и надо изучать. Но философия истории искала этих двигателей не в истории; она приносила их туда извне, из философской идеологии. Так, например, вместо того, чтобы стараться об'яснить историю Греции внутренней связью ее собственных событий, Гегель просто-напросто об'являет, что эта история есть не что иное, как выработка «прекрасной индивидуальности», осуществление «художественного произведения» и т. п. По этому случаю он делает много прекрасных, глубоких замечаний о древних греках, но, тем не менее, мы, в настоящее время, уже не довольствуемся подобными об'ясненіями, представляющими собою одни только фразы.

Когда заходит речь об исследовании тех причин, от которых,—сознательно или бессознательно,—зависели побуждения исторических деятелей, и которые были, стало быть, истинными последними причинами исторических событий, то надо имет в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых замечательных, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы: целые народы или целые классы данного народа. Да и здесь важны не кратковременные взрывы, не скоропреходящие вспышки, а продолжительные движения, причиняющие великие исторические перемены. Искать тех причин, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются, как сознательные побуждения, в головах массы и ее вожаков, так называемых великих людей,—значит выступить на единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельных периодах или в отдельных странах. В головах людей непременно отражается все то, что побуждает их к деятельности, но *как* отражается—это зависит от обстоятельств. Рабочие не разрушают теперь машин, как они делали это еще в 1848 г. на Рейне. Но это вовсе не значит, что они примирились с ролью машины в капиталистическом обществе.

Между тем, как прежде исследование последних причин исторических событий было почти невозможно вследствие того, что внутренняя связь этих событий была очень затемнена и запутана, в наше время связь эта до такой степени упростилась, что решение загадки стало,

наконец, возможным. Со времени введения крупной промышленности, т.-е., стало быть, по крайней мере, со времени европейского мира 1815 г., в Англии ни для кого уж не было тайной, что центром тяжести всей политической борьбы в этой стране являлись стремления к господству двух классов: землевладельческой аристократии (landed aristocracy), с одной стороны, и буржуазии (middle class)—с другой. Во Франции со времени восстановления Бурбонов проникло в сознание то же самое явление. Историки того времени, от Тьерри до Гизо, Минье и Тьера, постоянно указывают на него, как на ключ к пониманию французской истории, начиная с средних веков. А с 1830 г. в обеих этих странах рабочий класс, пролетариат, признан был третьим борцом за господство. Общественные отношения так упростились, что только люди, умышленно закрывавшие глаза, могли не видеть, что в борьбе этих трех больших классов и в столкновениях их интересов заключается пружина всей новейшей истории, по крайней мере, в двух самых передовых странах.

Но как возникли эти классы? Если на первый взгляд происхождение крупного, некогда феодального, землевладения могло быть приписано прежде всего политическим причинам—насильственному захвату, то по отношению к буржуазии и пролетариату это было уже немыслимо. Слишком очевидно было, что происхождение и развитие этих двух больших классов определялось экономическими причинами. И столь же очевидно было, что борьба между крупным землевладением и буржуазией, точно так же, как и борьба между буржуазией и пролетариатом, велась прежде всего ради экономических интересов, для защиты которых политическая власть служила простым средством. Буржуазия и пролетариат одинаково возникли вследствие перемен в экономических отношениях, точнее—в способе производства. Эти два класса развились, благодаря переходу от цехового ремесла к мануфактуре, а затем от мануфактуры к крупной промышленности, вооруженной паром и машинами. На известной ступени развития новые, выдвинутые буржуазией, производительные силы,—прежде всего разделение труда и соединение в одной мануфактуре многих рабочих, исполняющих частные производительные функции,—и развившиеся, благодаря им, условия и потребности обмена, пришли в непримиримое противоречие с существующим тогда исторически унаследованным и узаконенным способом производства, т.-е. с цеховыми и прочими бесчисленными личными и местными привилегиями, свойственными феодальному порядку и угнетавшими непривилегированные сословия. В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против способа производства, защищаемого

феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами. Исход борьбы известен. Феодальные путы были разорваны: в Англии постепенно, во Франции сразу, в Германии же с ними и до сих пор еще не вполне разделались. Но, подобно тому, как мануфактура, на известной ступени своего развития, пришла в столкновение с феодальным общественным порядком, крупная промышленность сталкивается теперь с порядком буржуазным. Связанная этим порядком, узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведет к превращению в пролетариат все большей и большей части народа, а с другой—создает постоянно возрастающую массу продуктов, не находящих сбыта. Перепроизводство и массовая нищета,—явления, неразрывно связанные одно с другим,—таково то нелепое противоречие, к которому она приходит и которое настоятельно требует избавления производительных сил от их нынешних пут посредством изменения способа производства [1]).

Итак, несомненно, что, по крайней мере, в новейшей истории, *экономическое* освобождение было центром, вокруг которого вращалась всякая борьба классов и все освободительные движения, неизбежно принимающие политическую форму, так как всякая классовая борьба есть борьба политическая. Несомненно, что, по крайней мере, в новейшей истории, государство, политический порядок, является подчиненным, а гражданское общество, царство экономических отношений, главным элементом. По старому взгляду на государство, разделявшемуся также и Гегелем, оно было, наоборот, определяющим элементом, а гражданское общество подчиненным, от него зависящим.

Все, что побуждает к деятельности отдельного человека, неизбежно проходит через его голову, воздействуя на его волю. Точно так же и все потребности гражданского общества,—независимо от того, какой класс господствует в данное время,—необходимо должны пройти через волю государства, чтобы добиться законодательного признания. Это формальная сторона дела, которая сама собою разумеется. Но, спрашивается, каково же содержание формальной воли,—все равно отдельного лица или целого государства,—откуда оно берется, и почему воля направляется именно в ту, а не в другую сторону? Ища ответа на этот вопрос, мы находим, что в новейшей истории государственная воля определялась изменяющимися потребностями гражданского общества, преобладанием того или другого класса, а в последнем счете—развитием производительных сил и условий обмена.

[1]) Подробнее об этом см. в брошюре того же автора: «Развитие научного социализма», русский перевод В. И. Засулич.—*Перев.*

Но если даже в новейшее время, с его могучими средствами производства и сообщения, государство не составляет самостоятельной области и не развивается самостоятельно, но и в существовании, и в развитии своем зависит, в конце концов, от экономических условий общественной жизни, то тем несомненнее это по отношению к прежним временам, когда еще не было таких богатых вспомогательных средств для производства материальной жизни людей, и когда, следовательно, это производство необходимо должно было иметь на человечество гораздо более сильное влияние. Если даже теперь, в эпоху крупной промышленности и железных дорог, государство, говоря вообще, есть лишь более или менее сложное отражение экономических нужд класса, господствующего в области производства, то еще неизбежнее была для него такая роль в то время, когда всякое данное поколение людей должно было тратить гораздо большую часть приходящегося на его жизнь времени для удовлетворения своих материальных потребностей, и когда оно, стало быть, зависело от них гораздо больше, чем зависим мы теперь. История прежних времен убедительно доказывает это, как только она решается обратить серьезное внимание на эту сторону дела. Но, разумеется, здесь мы не можем пускаться в подобное исследование (11).

Государство и государственное право определяются экономическими отношениями. Само собою понятно, что то же приходится сказать и о гражданском праве, роль которого, в сущности, сводится к законодательному освящению существующих, при данных обстоятельствах нормальных, экономических отношений между отдельными лицами. Но форма, в которой происходит это освящение, может быть очень различна. Можно было, например, удержать большую часть форм старого феодального права, вместив в них буржуазное содержание и даже прямо придав буржуазный смысл феодальному имени, как это случилось в Англии, сообразно со всем ходом ее национального развития. Можно было также, как это произошло в западной Европе, принять за основу первое всемирное право общества, состоящего из товаропроизводителей, т.-е. римское право, с его тончайшей разработкой всех существенных отношений простых товаровладельцев: купли и продажи, осуды, долга, договора и прочих обязательств. При этом можно, — для пользы и блага мелкобуржуазного, еще полуфеодального общества,— или просто юридической практикой принизить это право до уровня этого общества, или даже юридически исказить его с помощью, будто бы, просвещенных, соображающихся с нравственными требованиями юристов, и переработать в особый свод законов, приспособленный к указанному общественному состоянию (прусское земское право). Можно, наконец, после великой буржуазной революции, создать, на основе все того же римского права, такой образцовый свод законов буржуазного общества, как французский Code Civil. После этого понятно, что если гражданские правоопределения представляют собою лишь юридическое выражение экономических условий общественной жизни, то они, смотря по обстоятельствам, выражают их иногда хорошо, а иногда и плохо.

Государство является первой идеологической силой, подчиняющей себе людей. Общество создает орган для защиты своих интересов от внутренних и внешних нападений. Этот орган есть государственная власть. Едва возникнув, она старается встать в независимое отношение к обществу и тем более успевает в этом, чем более она является органом одного какого-нибудь класса и чем более она поддерживает господство этого класса. Борьба угнетенного класса против класса угнетающего неизбежно становится, прежде всего, политической борьбой, борьбой против политического господства угнетателей. Сознание связи этой политической борьбы с ее экономической основой ослабевает, а иногда и пропадает совсем. Если же оно не совсем исчезает у борющихся, то почти всегда отсутствует у историков. Из древних историков, которые описывали борьбу, происходившую в недрах римской республики, только Аппиан говорит нам ясно и выразительно, из-за чего она велась: из-за землевладения.

Но, сделавшись силой, независимой от общества, государство немедленно порождает новую идеологию. У политиков по профессии, у теоретиков государственного права, у юристов, занимающихся гражданским правом, экономические отношения совсем исчезают из виду. Чтобы получить санкцию закона, экономические факты должны в каждом отдельном случае принять вид юридических отношений. При этом приходится, разумеется, считаться со всею системою уже существующего права. Вот почему юридическая форма кажется *всем*, экономическое содержание—*ничем*. Государственное и частное право рассматриваются, как независимые области, которые имеют свое отдельное независимое развитие и которые должны и могут быть подвергаемы самостоятельной систематической разработке путем последовательного устранения всех внутренних противоречий.

Идеологии еще более возвышенные, т.-е. еще более удаляющиеся от экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с материальными условиями человеческой жизни еще более запутывается, еще более затемняется промежуточ-

ными звеньями. Но все-таки она существует. Вся эпоха Возрождения, начиная с половины пятнадцатого века, и, в частности, вновь пробудившаяся с тех пор философия была плодом развития городов, т.-е. буржуазии. Философия только выражала, по своему, те мысли, которые соответствовали переходу мелкой и средней буржуазии в крупную. Это было заметно у англичан и французов прошлого века, которые часто были столько же экономистами, сколько и философами. Относительно гегелевской школы мы показали это выше.

Бросим, однако, беглый взгляд на религию, которая всего дальше отстоит от материальной жизни и, повидимому, всего более чужда ей. Религия возникла в самые первобытные времена из самых темных первобытных представлений людей о своей собственной и о внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, т.-е. не имела бы дела с мыслями, как с независимыми сущностями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам. Что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается данный процесс мышления, определяют его собою, этого, конечно, не знают эти люди, потому что иначе пришел бы конец всякой идеологии. Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, по распадении таких групп своеобразно развиваются у каждого отдельного народа, смотря по выпавшим на его долю жизненным условиям. У одного ряда таких групп народов, именно у арийского (так называемого индо-европейского), процесс развития религиозных представлений подробно исследован сравнительной мифологией. Боги каждого отдельного народа были национальными богами, власть которых не переходила за границы охраняемой ими национальной области. По ту сторону границ начинались царства других богов. Все эти боги жили лишь до тех пор, пока существовали создавшие их народности, и падали вместе с ними. Старые народности пали под ударами всемирной римской империи, экономических условий возникновения которой мы не можем здесь рассматривать. Старые боги пришли в упадок; этой участи не избегли даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима. Потребность дополнить всемирную империю всемирной религией ясно обнаруживается в том, что Рим пытался ввести у себя поклонение всем сколько-нибудь почтенным чужим богам. Но императорскими декретами нельзя создать новую всемирную религию. Новая всемирная религия, христианство, уже возникла незаметно

из смеси обобщенного восточного, в особенности еврейского, богословия и вульгаризированной греческой, в особенности, стоической, философии. Лишь путем трудного исследования можем мы узнать теперь, каков был первоначальный вид христианства, потому что оно передано нам уже в том официальном виде, какой придал ему Никейский собор, приспособивший его к званию государственной религии. Но во всяком случае, уже тот факт, что через 250 лет оно стало государственной религией, достаточно показывает, до какой степени соответствовало оно обстоятельствам того времени. В средние века, по мере развития феодализма, оно принимало вид соответствующей ему религии с соответствующей феодальной иерархией. А когда окрепла городская буржуазия, в противоположность феодальному католицизму, развилась протестантская ересь, сначала у альбигойцев, в южной Франции, в эпоху высшего расцвета тамошних городов. Средние века присоединили к богословию и подчинили ему все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого, всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать религиозную форму. Чувства массы вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, ее собственные интересы должны были представляться ей в религиозной одежде. Городская буржуазия с самого начала создала себе придаток в виде неимущих городских плебеев, поденщиков и всякого рода прислужников,—предшественников позднейшего пролетариата,—не принадлежавших ни к какому определенному сословию. В совершенном соответствии с этим и религиозная ересь уже очень рано разделилась на два вида: буржуазно-умеренный и плебейско-революционный, ненавистный даже буржуазным еретикам.

Неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости усилившейся городской буржуазии. Когда эта буржуазия достаточно окрепла, ее ббрьба с феодальным дворянством, имевшая до тех пор местный характер, начала принимать национальные размеры. Первый акт борьбы был сыгран в Германии: так называемая *реформация*. Городская буржуазия не была еще достаточно сильна и развита, чтобы об'единить под своим знаменем все прочие бунтовские элементы: плебеев в городе, низшее дворянство и крестьян в деревне. Прежде всех потерпело поражение дворянство; потом последовало крестьянское восстание, представляющее собою высшую точку революционного движения того времени. Города не поддержали крестьян, и революция была подавлена войсками крупных феодальных владельцев, которые и воспользовались всеми ее выгодными последствиями. С тех пор в течение

целых трех столетий Германия не принадлежала к числу наций, самостоятельно вмешивавшихся в историю. Но, кроме немца Лютера, был еще француз Кальвин. С чисто французской резкостью выдвинул он на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический характер. Между тем, как лютеранская реформация опошлялась в Германии, ведя эту страну к гибели, под знаменем кальвинистской реформации соединились республиканцы в Женеве, в Шотландии и в Голландии, и велась голландцами борьба за свое освобождение от испанского владычества и от германской империи. Та же кальвинистская реформация доставила идеологические костюмы для второго акта буржуазной революции, имевшего место в Англии. Здесь кальвинизм явился ясным религиозным выражением интересов тогдашней буржуазии; поэтому он и не добился полного признания после революции 1689 года, окончившейся сделкой между частью дворянства и буржуазией. Восстановлена была английская государственная церковь, но уже не в прежнем своем виде, не в виде католицизма с королем, играющим роль папы: теперь она была сильно окрашена кальвинизмом. Старая государственная церковь праздновала веселое католическое воскресенье и преследовала скучное воскресенье кальвинистов. Новая, проникнутая буржуазным духом, ввела именно это последнее, еще и поныне украшающее Англию.

Во Франции в 1685 г. кальвинистское меньшинство было подавлено, обращено в католичество или изгнано. Но к чему это повело? Уже тогда действовал свободный мыслитель Пьер Бэйль, а в 1694 г. родился Вольтер. Благодаря насильственным мерам Людовика XIV, французской буржуазии легче было придать своей революции иррелигиозную, чисто политическую форму, которая одна только и соответствовала развитому состоянию буржуазии. Вместо протестантов в национальных собраниях заседали свободные мыслители. Христианство вступило в свою последнюю стадию. С тех пор оно уже не в состоянии было поставлять религиозную одежду для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса. Оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им, как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов эксплоатирует свою особую религию: землевладельцы—католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа—рационализм. Вдобавок, на деле оказывается совершенно безразличным—верят или не верят сами эти господа в свои религии.

Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеолотии предание является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, т.-е. экономическими отношениями людей, делающих эти изменения. И этого для нас достаточно.

В своем изложении мы могли дать только общий очерк исторических взглядов Маркса, и, в крайнем случае, пояснить их некоторыми примерами. Доказательства справедливости этих взглядов могут быть заимствованы только из истории, и я смело могу заметить здесь, что в других сочинениях приведено достаточное количество таких доказательств. Но исторические взгляды Маркса наносят философии смертельный удар в области истории, точно так же, как диалектический взгляд на природу делает ненужной и невозможной всякую философию природы. Теперь задача заключается не в том, чтобы *придумывать* связь, существующую между явлениями, а в том, чтобы *открывать ее в самих явлениях*. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается, лишь область чистой мысли: учение о законах процесса мышления, логика и диалектика.

* * *

Немедленно после революции 1848 года «интеллигентная» Германия распрощалась с теорией, взявшись за практическую деятельность. Основанные на ручном труде ремесла и мануфактура уступили место настоящей крупной промышленности. Германия снова появилась на всемирном рынке. Новая малонемецкая [1]) империя устранила с пути этого развития, по крайней мере, самые вопиющие из тех препятствий, которые создавались существованием множества мелких государств, остатками феодализма и бюрократией. Но, по мере того, как спекуляция, покидая кабинеты философов, воздвигала себе новый храм на бирже, интеллигентная Германия забывала великий теоретический интерес, составлявший немецкую славу даже во время самого сильного политического упадка,—интерес к чисто научному исследованию, которое было дорого само по себе, совершенно независимо от вопроса о том, будет ли оно иметь какие-нибудь, и какие именно, практические результаты, и не противоречит ли оно полицейским предписаниям. Правда, официальное

[1]) Т.-е. не охватившая всех земель немецкого языка.—*Перев.*

немецкое естествознание стоит еще на высоте своего времени, особенно в области частных исследований. Но, по справедливому замечанию американского журнала Science, решительные успехи в деле исследования той великой связи, которая об'единяет отдельные явления, и в деле открытия общих законов совершаются теперь преимущественно в Англии, между тем, как прежде они совершались в Германии. Что же касается исторических наук, до философии включительно, то здесь, вместе с классической философией, совсем исчез старый дух ни перед чем не останавливающегося теоретического исследования. Его место заняли бессмысленный эклектизм, заботы о доходных местечках, об успехах по службе и даже самое низкое лакейство. Официальные представители этой науки стали откровенными идеологами буржуазии и существующего государства в то время, как и то, и другое вступили в открытую борьбу с рабочим классом.

Только в среде рабочего класса продолжают теперь жить старые немецкие теоретические интересы. И оттуда их ничем не выживешь. Там не имеют смысла соображения о наживе, о карьере и о милостивом покровительстве сверху. Напротив, чем смелее и решительнее выступает наука, тем более приходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих. Найдя в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества, новое направление с самого начала обращалось почти исключительно к рабочему классу и встретило с его стороны такое сочувствие, какого оно не ожидало и не искало со стороны официальной науки. Немецкое рабочее движение является наследником классической немецкой философии.

———

ПРИЛОЖЕНИЕ.

КАРЛ МАРКС О ФЕЙЕРБАХЕ.

(Написано в Брюсселе весной 1845 года).

1.

Главный недостаток материализма,—дофейербаховского, включительно,—состоял до сих пор в том, что он рассматривал действительность, предметный, воспринимаемый внешними чувствами мир, лишь в форме *об'екта*, или в форме *созерцания*, а не в форме *конкретной человеческой деятельности*, не в форме *практики*, не *суб'ективно*. Поэтому *деятельную* сторону, в противоположность материализму, развивал до сих пор идеализм, но развивал отвлеченно, так как идеализм естественно не признает конкретной деятельности, как таковой. Фейербах хочет иметь дело с конкретными об:ектами, действительно отличными от об'ектов, существующих лишь в наших мыслях. Но он не доходит до взгляда на человеческую деятельность, как на *предметную* деятельность. Вот почему в «Сущности Христианства» он рассматривает, как истинно человеческую деятельность, только деятельность теоретическую, между тем, как практика понимается и изображается там лишь в грязно-жидовской форме своего проявления. Вот почему также он не понимает значения «революционной» практически-критической деятельности.

2.

Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности,—вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен доказать человек истину своего мышления, т.-е. доказать, что оно имеет действительную силу и не останавливается по сю сторону явлений. Спор же о

действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто-схоластический вопрос.

3.

Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания, и что, следовательно, изменившиеся люди являются продуктом изменившихся обстоятельств и другого воспитания,—забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно необходимо приводит, поэтому, к разделению общества на две части, из которых одна стоит *над* обществом (напр., у Роберта Оуэна) [1]).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может быть правильно понято только в том случае, если мы представим его себе, как революционную практику.

4.

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из раздвоения мира, в результате которого получаются: религиозный, существующий в представлении, мир, и мир действительный. Его задача состоит в том, чтобы свести религиозный мир к его светской основе. Он не замечает, однако, что после решения этой задачи главная часть дела остается еще не сделанной. Светская основа отделяет себя от самой себя и водворяется в облаках, как самостоятельное царство. Этот факт может быть об'яснен только отсутствием в ней цельности и присутствием множества противоречий. Следовательно, надо сначала понять, в чем заключаются ее противоречия, а затем надо революционизировать ее путем устранения противоречий. Так, напр., поняв, что тайна святого семейства заключается в земной семье, мы должны подвергнуть эту последнюю теоретической критике и практическому преобразованию.

5.

Недовольный отвлеченным мышлением, Фейербах взывает к впечатлениям, получаемым внешними чувствами; но мир конкретных явлений не представляется ему в виде конкретной, практической человеческой деятельности.

---

[1]) Точно также стоят н а д обществом и наши «суб'ективные» социологи и социалисты.—*Перев.*

6.

Сущность религии Фейербах об'ясняет сущностью человека. Но сущность человека—это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах не доходит до критики этой действительной сущности. Поэтому он оказывается вынужденным:

1. Абстрагироваться от хода исторического развития, рассматривать религиозное чувство, как нечто совершенно отдельное и ни с чем не связанное, и исходить из предположения об отвлеченном, изолированном, человеческом индивиде.

2. Поэтому человеческая сущность могла представляться ему лишь как «род», т.-е. как внутренняя немая общность, устанавливающая лишь *естественную* связь между многими индивидами.

7.

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт,* и что анализируемый им абстрактный индивидуум, в действительности, принадлежит к определенной форме общества.

8.

Общественная жизнь есть жизнь практическая по существу. Все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму, находит рациональное решение в человеческой практике и понимании этой практики.

9.

Созерцательный материализм, т.-е. материализм, который не смотрит на мир конкретных явлений, как на практическую деятельность, возвышается лишь до созерцания отдельного лица в «гражданском обществе».

10.

Точка зрения старого материализма есть «*гражданское*» общество; новый материализм становится на точку зрения *человеческого* общества, или человечества, живущего общественною жизнью.

11.

Философы лишь *об'ясняли* мир так или иначе; но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

ПРИМЕЧАНИЯ.

Автор имеет в виду ряд статей Гейне о Германии, появившихся первоначально в «Revue des deux Mondes» и вышедших затем отдельной книгой (предисловие к ее первому изданию помечено декабрем 1834 г.). Читатель найдет этот замечательный труд Гейне в полном собрании его сочинений. К сожалению, русский перевод его страшно обезображен цензурой.

Новейший Аристофан относился к современной ему философии совсем не так, как относился гениальный грек к «софистам». Он не только *понимал* революционное значение немецкой философии, но и горячо *сочувствовал* ей именно в виду ее революционного значения. Впрочем, в своей книге о Германии Гейне гораздо больше распространяется о революционном,—очень преувеличенном им,—значении Канта (его «Критики чистого разума»), чем Гегеля. Решительнее высказался он о Гегеле уже в сороковых годах. В сохранившемся отрывке его первого (и единственного) письма «О Германии» мы находим юмористический обмен мыслей автора с «царем философии». «Однажды, когда я обнаружил некоторое смущение по поводу слов: «всё существующее разумно», он как-то странно засмеялся и заметил: ведь они означают также, что все разумное *должно* существовать. Затем он тревожно осмотрелся и успокоился, убедившись, что его слышал только Генрих Беер». Кто такой—Генрих Беер, в данном случае, все равно. Здесь следует заметить только, что, по мнению Гейне, Гегель сам понимал революционное значение своей философии, но боялся обнаружить его. Насколько верен такой взгляд на Гегеля—это опять другой вопрос, ответ на который дается, между прочим, и в предлагаемой брошюре. Но несомненно, что сам Гейне совсем не принадлежал к числу тех ограниченных и близоруких людей, которые боялись *выводов*, вытекающих из философии Гегеля. В приведенной беседе не без умысла изменено знаменитое положение Гегеля: вместо *действительного* говорится, вообще, о *существующем*. Гейне, очевидно, хотел показать, что даже в том вульгарном виде, который приняло это положение в устах людей, мало посвященных в тайны Гегелевской философии, оно неизменно сохраняет *свой революционный смысл*.

Известно, что вопрос о том, как понимать Гегелевское учение о разумности всего «действительного», играл большую роль в наших философских кружках второй половины тридцатых и начала сороковых годов. Благодаря ему, В. Г. Белинский, самая светлая голова между всеми русскими писателями, пережил, можно сказать, целую трагедию. Его статьи о Менцеле и о Бородинской годовщине полны самых резких выходок против людей, позволяющих себе осуждать «действительность», т.-е. окружающие их общественные отношения. Впоследствии он очень не любил вспоминать об этих статьях, считая их позорной ошибкой. В своем страстном отрицании гнусных российских порядков, он уже не стеснялся никакими философскими соображениями о их, будто бы, разумности. Люди, писавшие после него в том же направлении, не считали нужным возвращаться к Гегелю и проверять те теоретические посылки, из которых исходил гениальный критик в эпоху своих охранительных увлечений. Им казалось, что в этих посылках нет ничего, кроме ошибок. Такого взгляда держатся «передовые» русские писатели и в настоящее время. Верен ли этот взгляд?

В «Былом и Думах» Герцен рассказывает, каким логическим путем он обошел ту теоретическую заставу, которую представляет из себя, на первый (и надо заметить: совершенно неправильный, крайне поверхностный) взгляд, учение о «разумности» всего «действительного». Он решил, что это учение есть просто новая формулировка закона достаточной причины. Но закон достаточной причины вовсе не ведет к оправданию всякого данного общественного строя. Если в истории России была достаточная причина для возникновения и роста деспотизма, то и освободительное движение декабристов, очевидно, тоже имело свою достаточную причину. Если в этом смысле «разумен» был деспотизм, то не менее «разумно» было и стремление покончить с ним раз навсегда. Поэтому, решил Герцен, учение Гегеля является скорее теоретическим оправданием всякой освободительной борьбы. Это настоящая алгебра революции.

Герцен был совершенно прав в смысле окончательного вывода. Но он пришел к нему ошибочным путем. Поясним это примером.

«Римская республика была действительна,—говорит Энгельс, развивая мысль Гегеля,—но так же действительна была и сменившая ее римская империя». Спрашивается, почему же империя сменила республику? Закон достачной причины ручается нам только за то, что этот

факт не мог быть беспричинным. Но он не дает ни малейшего указания относительно того, где надо искать причины или причин данного факта. Может быть, республика уступила место империи потому, что у Цезаря было больше военного таланта, чем у Помпея; может быть, потому, что Кассий и Брут наделали ошибок; может быть, потому, что очень ловок и хитер был Октавий, а может быть, и еще по каким-нибудь случайным причинам. Гегель не довольствуется подобными об'яснениями. По его мнению, случайность есть лишь оболочка, под которой скрывается необходимость. Конечно, и понятие о необходимости можно истолковать очень поверхностно; можно сказать, что падение римской республики сделалось необходимым потому и только потому, что Цезарь победил Помпея. Но у Гегеля это понятие имело другой, несравненно более глубокий смысл. Когда он называл данное общественное явление необходимым, то у него это значило, что оно подготовлено всем предыдущим ходом развития той страны, в которой оно совершается. В этом ходе и следует искать его причин или его причины. Следовательно, если пала римская республика, то дело об'ясняется не талантом Цезаря и не ошибками Брута или какого-нибудь другого человека или какой-нибудь группы людей, а тем, что во внутренних отношениях Рима произошли какие-то перемены, благодаря которым стало невозможным дальнейшее существование республики. Какие же именно перемены? На такого рода вопросы сам Гегель часто давал неудовлетворительные ответы. Но не в этом дело. Важно то, что взгляд Гегеля на общественные явления гораздо глубже взгляда тех людей, которые знают только одно: *нет действия без причины*. Но и это еще не все. Гегель оттенял еще более глубокую и еще более важную истину. Он говорил, что всякая данная совокупность явлений в процессе своего развития *сама из себя* создает те силы, которые ведут к ее отрицанию, т.-е. исчезновению, что, следовательно, всякий данный общественный строй, в процессе своего исторического развития, *сам из себя* создает те общественные силы, которые разрушают его и заменяют новым. Отсюда сам собою вытекает, хотя и не оттеняется Гегелем, следующий вывод: если я отрицательно отношусь к данному общественному строю, то мое отрицание «*разумно*» только в том случае, когда оно совпадает с тем об'ективным процессом отрицания, который происходит в собственных недрах этого строя, т.-е. когда этот строй утрачивает свой исторический смысл, вступает в противоречие с теми общественными нуждами, которым он обязан своим возникновением.

Попробуем теперь применить эту точку зрения к тем общественным вопросам, которые волновали русскую образованную молодежь тридцатых годов. Русская «действительность»—крепостное право, деспотизм, всемогущество полиции, цензура и проч., и проч.—казалась ей гнусной, несправедливой. Она с невольным сочувствием вспоминала о недавней тогда попытке декабристов изменить к лучшему наши общественные отношения. Но она,—по крайней мере, самые даровитые люди в ее среде,—уже не довольствовалась ни отвлеченным революционным отрицанием XVIII-го века, ни кичливым и себялюбивым отрицанием романтиков. Благодаря Гегелю, она стала уже гораздо требовательнее. Она говорила себе: «докажи разумность своего отрицания, оправдай его об'ективными законами общественного развития, или откажись от него, как от личной прихоти, как от ребяческого каприза». Но оправдать отрицание русской действительности внутренними законами развития самой этой действительности значило решить такую задачу, которая не по силам была бы самому Гегелю. Возьмем хоть русское крепостное право. Оправдать отрицание этого права значило показать, что оно *само себя* отрицает, т.-е. что оно уже не удовлетворяет тех общественных нужд, в силу которых оно некогда возникло. Каким же общественным нуждам обязано было своим возникновением русское крепостное право? Экономическим нуждам государства, которое умерло бы от истощения, если бы не закрепостило крестьянина. Следовательно, надо было показать, что в XIX веке крепостное право стало уже слишком плохим средством удовлетворения экономических нужд государства, что оно не только не удовлетворяло этих нужд, а прямо мешало их удовлетворению. Все это убедительнейшим образом показала впоследствии Крымская война. Но, повторяем, *показать это теоретически* не в состоянии был бы сам Гегель. По прямому смыслу его философии выходило, что причины исторического движения всякого данного общества коренятся в его внутреннем развитии. Этим правильно указывалась важнейшая задача общественной науки. Но Гегель сам противоречил, да и не мог не противоречить, этому глубоко верному взгляду. «Абсолютный» идеалист, он считал логические свойства «*идеи*» основной причиной всякого развития. Свойства идей оказывались, таким образом, коренной причиной исторического движения. И всякий раз, когда перед ним выростал великий исторический вопрос, Гегель ссылался прежде всего на эти свойства. Но ссылаться на них значило покидать историческую почву и добровольно лишать себя всякой возможности найти действительные причины исторического движения. Как человек величайшего, поистине, гениального ума, Гегель сам чувствовал, что дело идет

не совсем ладно, что его об'яснения, собственно говоря, ровно ничего не об'ясняют. Поэтому, отдав должную дань «*идее*», он торопился спуститься на конкретную историческую почву, ища реальных причин общественных явлений уже не в свойствах идей, а в них самих, в тех самых явлениях, исследованиями которых он занимался в данное время. При этом он высказывал часто самые гениальные догадки (подмечая *экономические* причины исторического движения). Но гениальные догадки все-таки оставались не более, как догадками. Лишенные прочной, систематической основы, они не играли серьезной роли в исторических взглядах Гегеля и гегельянцев. Поэтому, в то время, когда они высказывались, на них не обращали почти никакого внимания.

Великая задача, указанная Гегелем общественной науке XIX века, оставалась нерешенной: действительные, внутренние причины исторического движения человечества оставались не найденными. И само собой понятно, что не в России мог явиться человек, способный найти их. Общественные отношения России были слишком неразвиты, общественный застой был слишком прочен в ней для того, чтобы эти искомые причины могли выступить в ней на поверхность общественных явлений. Они были найдены Марксом и Энгельсом на Западе, при совершенно иной социальной обстановке. Но и это случилось несколько позже, а в то время, о котором идет речь, гегельянцы-отрицатели и там путались еще в противоречиях идеализма. После всего сказанного понятно, почему молодые русские последователи Гегеля начали полным примирением с русской «действительностью», которая, к слову сказать, была так гнусна, что сам Гегель никогда не признал бы ее «действительной»: не оправданное теоретически, их отрицательное отношение к ней лишалось в их глазах всякого разумного права на существование. Отказываясь от него, они самоотверженно и бескорыстно приносили свои общественные стремления в жертву философской добросовестности. Но, с другой стороны, сама действительность заботилась о том, чтобы заставить их взять назад эту жертву. Ежедневно и ежечасно мозоля им глаза своей гнусностью, она *вынудила их* стремиться к отрицанию во что бы то ни стало, т.-е. даже к такому отрицанию, которое не имело под собой удовлетворительной теоретической основы. И они, как известно, уступили настояниям действительности. Распростившись с «философским колпаком» Гегеля, Белинский принялся горячо нападать на те самые порядки, которые он оправдывал еще так недавно. И это, разумеется, было очень хорошо с его стороны. Но надо сознаться, что, поступая так, гениальный писатель понижал уровень своей *теоретической требовательности*, признавал себя, а в своем лице и всю передовую русскую мысль, *несостоятельным должником по отношению к теории*. Это не помешало ему высказывать по временам в высшей степени глубокие взгляды на русскую общественную жизнь. Так, напр., в одном из своих писем конца сороковых годов он говорит, что только буржуазия, т.-е. что только капитализм, создаст почву для серьезного и успешного отрицания безобразной русской действительности. Но в общем он все-таки держится в своем отрицании *утопического* взгляда на общественные явления. Подобного же взгляда держались: Чернышевский, «суб'ективные» писатели конца шестидесятых и начала семидесятых годов и революционеры той же эпохи и всевозможных направлений. И замечательно, что чем дальше подвигалось дело, чем больше забывался Гегель, тем меньше сознавали русские отрицатели, что их общественные взгляды ведут свою родословную от некоторого теоретического грехопадения. Наши «суб'ективные» писатели возвели научную несостоятельность в догмат. Они старательно писали и переписывали русской общественной мысли свидетельство о теоретической бедности, воображая, что изготовляют для нее самый лестный и драгоценный документ. Но так не могло продолжаться вечно. Одних неудач революционного движения семидесятых годов достаточно было для того, чтобы русская общественная мысль перестала восхищаться своей собственной несостоятельностью. Теоретическая задача, неразрешимая для русских философских кружков сороковых годов, оказалась очень легко разрешимой после того, как Маркс «перевернул вверх дном» гегелевскую философию, т.-е. поставил ее на материалистическую основу. Маркс открыл внутренние причины исторического движения человечества. Оставалось только взглянуть с его точки зрения на русские общественные отношения. Это и сделали социал-демократы, часто совершенно независимо один от другого приходившие к одним и тем же взглядам на русскую жизнь. В лице социал-демократов русская общественная мысль вошла, наконец, в общее русло научной мысли XIX-го века. Теоретическое грехопадение старых западников было искуплено: для отрицания русской действительности была *в ней самой* найдена непоколебимая об'ективная *основа*. (Ср. мою статью «Zu Hegel's sechszigstem Todestage» в «Neue Zeit» за ноябрь 1891 г. и мою речь «В. Г. Белинский», Женева 1898).

В 1827 году гегельянец Геннинг стал издавать «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» («Летописи научной критики») для распространения и защиты взглядов своего учителя. Но Геннинг держался консервативного направления; его журнал не удовлетворял мо-

дых гегельянцев. В 1838 году А. Руге и Т. Эхтмейер основали «Галле-ские летописи немецкой науки и немецкого искусства» («Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst»), которые по перенесении издания в 1841 году в Лейпциг получили название «Deutsche Jahrbücher» («Немецкие летописи»). И в религиозном, и в политическом отношении «Немецкие летописи» держались радикального направления. В 1843 г. они были запрещены в Саксонии, и тогда А. Руге вместе с Марксом решился издавать их в Париже под именем «Немецко-французских летописей» («Deutsch-Französische Jahrbücher»). В числе их сотрудников были Фридрих Энгельс и Г. Гейне. К сожалению, вышла только одна книжка «Немецко-французских летописей», содержащая в себе первый и второй выпуски. В этой книжке были, между прочим, напечатаны замечательные статьи Маркса: «Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» («Введение в критику гегелевской философии права»,—по-русски издано в Женеве в 1888 году) и «Zur Judenfrage» («К вопросу о евреях»), и не менее замечательная статья Энгельса «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie» («Очерки для критики политической экономии», перепечатано в «Neue Zeit», № 8, девятый год издания).

«Rheinische Zeitung» («Рейнская газета») основана была в Кельне Кампгаузеном, Ганземанном и их единомышленниками. Маркс был ее деятельнейшим и талантливейшим сотрудником. В половине октября 1842 года он сделался ее редактором. В то время он не был еще социалистом, но и тогда уже так резко нападал на правительство, что под его руководством газета просуществовала только несколько месяцев. № от 17 марта 1843 года вышел с краткой заметкой:—«Нижеподписавшийся заявляет, что он, вследствие *нынешних цензурных условий*, вышел из редакции «Рейнской газеты». *Д-р Маркс*». (Курсив в подлиннике). 31-го марта того же года выход газеты должен был прекратиться в силу правительственного постановления, состоявшегося еще 25 января. Редакция прекратила ее издание за несколько дней до этого срока, именно—28 марта. Впрочем, Маркс был почти рад ее запрещению. Предыдущая литературная деятельность показала ему недостаточность его *экономических* сведений, и он стремился пополнить их; кара, обрушившаяся на «Кельнскую газету», дала ему возможность запереться на время в ученом кабинете. Когда Маркс снова выступил на поприще литературной и политической деятельности, он уже обладал не только обширным запасом недостававших ему прежде знаний, но, что важнее всего, он имел новый взгляд на экономическую науку, составивший эпоху в ее истории.

Наиболее замечательные из статей Маркса, появившихся в этой газете, изданы недавно Ф. Мерингом в «Gesammelte Schriften von Karl Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850», т. I, стр. 208—321. Для русского читателя эти статьи до сих пор не утратили своего публицистического интереса. Излишне прибавлять, что они очень важны для истории умственного развития самого Маркса.

В июне 1848 года Маркс, при участии Энгельса, Фрейлиграта, Вильгельма Вольфа (памяти которого посвящен «Капитал»), основал в том же Кельне «Новую Рейнскую газету». В ней Маркс и его главнейшие сотрудники выступают уже вполне убежденными социалистами в новейшем смысле этого слова, т.-е. в том смысле, который придали ему их же работы. «Новая Рейнская газета», даже по признанию врагов, была самым замечательным литературным явлением своего времени. Но о ней можно и должно сказать больше этого: с нею не может сравниться ни одна из социалистических газет, существовавших как до нее, так и *после*. Она была запрещена в июне 1849 г. за открытый призыв к «неповиновению власти», тогда уже быстро оправлявшейся от ударов, нанесенных ей революцией.

Благодаря заботливости цензуры, упоминаемые Энгельсом взгляды Штрауса и Б. Бауэра до сих пор мало известны русской читающей публике. Мы считаем, поэтому, не лишним изложить их здесь в немногих словах.

Дело вот в чем. Если вы убеждены, что так называемое священное писание продиктовано самим богом (духом святым), избиравшим себе в секретари то того, то другого святого мужа, то вы не допустите даже и мысли о том, что в названном писании могут быть какие-нибудь ошибки и несообразности. Все, что рассказывается там, имеет для вас значение самого бесспорного акта. Искушая Еву, змий произносит речь, достойную вкрадчивого и искушенного жизнью иезуита. Это несколько странно; но для бога нет ничего невозможного: кажущаяся странность служит лишь новым образчиком его всемогущества. Известная Валаамова ослица вступает в беседу со своим седоком. Это опять не совсем обыкновенное явление; но для бога и т. д., и т. д., по той же, раз навсегда установленной формуле. Вера не смущается ничем, даже нелепостью: credo quia absurdum. Вера есть «уповаемых извещение вещей, обличение невидимых, т.-е. уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем». А для религиозного человека всемогущество бога, творца и господина природы, есть именно то, чего он «*желает*» всего больше. Все это было бы очень хо-

рошо, очень трогательно и даже очень прочно, если бы человек, борясь с природой за свое существование, не был вынужден вкушать от «древа познания добра и зла», т.-е. постепенно изучать *законы* этой самой *природы*. Раз вкусив от опасного «древа», он уже не так легко поддается влиянию вымысла. Если он по старой привычке и продолжает верить во всемогущество бога, то его вера принимает уже другой характер: бог отходит назад, так сказать, за кулисы мира, а на первый план выступает природа с ее вечными, железными, неизменными законами. Но чудо непримиримо с законосообразностью: законосообразность не оставляет места для чудес; чудеса отрицают законосообразность. Спрашивается теперь, как же могут относиться к библейским рассказам о чудесах люди, доросшие до понятия о неизменных законах природы? Они вынуждены *отрицать* их. Но отрицание принимает различные виды, смотря по складу и ходу той общественной жизни, в которой совершается данное умственное течение.

Французские просветители XVIII-го века просто смеялись над библейскими рассказами, считая их проявлением невежества или даже шарлатанства. Это резкое отрицательное отношение к Библии подсказывалось французам той борьбой, которую вело тогда в их стране третье сословие против «привилегированных» вообще и против духовенства в частности. В протестантской Германии того же времени дело обстояло иначе. Во-первых, само духовенство играло в ней со времени реформации совсем не такую роль, какая принадлежала ему в католических странах; во-вторых, «третье сословие» Германии было еще очень далеко тогда о мысли о борьбе против «старого порядка». Эти обстоятельства наложили свою печать на всю историю немецкой литературы XVIII века. Между тем, как во Франции образованные представители третьего сословия пользовались каждым новым выводом каждой новой гипотезой науки, как оружием в борьбе с представлениями и понятиями, выросшими на почве отживших общественных отношений, в Германии речь шла не столько о том, чтобы *истребить* старые предрассудки, сколько о том, чтобы *согласить* их с новыми открытиями. Для революционно настроенных французских просветителей религия была плодом *невежества и обмана*. Для немецких сторонников просвещения,—даже для самых передовых из них, например, для Лессинга,—она была «*воспитанием человеческого рода*». Сообразно с этим и Библия являлась в их глазах не такой книгой, к которой можно было относиться отрицательно и насмешливо. Они старались «*просветить*» эту книгу, придать новый смысл ее рассказам, привести их в соответ-

ствие с «духом времени». И вот началось самое усердное терзание Библии. В Ветхом Завете бог «говорит» чуть не на каждой странице. Но это не значит, что он говорил в самом деле. Это лишь одно из тех переносных выражений, на которые так падки восточные люди. Когда мы читаем, что бог сказал то или другое, мы должны понимать это в том смысле, что он внушил те или другие идеи тому или другому из своих верных подданных. То же и со змием-искусителем, то же и с Валаамовой ослицей. Эти животные вовсе не говорили в действительности. Они лишь навели на известные мысли своих, будто бы, собеседников. В Троицын день совершилось, как известно, сошествие на апостолов святого духа в виде огненных языков. Это опять лишь переносное выражение. Автор или авторы «Деяний святых апостолов» хотели сказать этим лишь то, что апостолы испытали тогда сильный припадок религиозного чувства. Впрочем, по истолкованиям других «просвещенных» исследователей, дело происходило несколько иначе. Сошедшие на апостолов огненные языки представляли собою совершенно естественное явление: именно, электрические искры. Точно так же, если Павел ослеп, идя по дороге в Дамаск, то это об'ясняется естественным влиянием прозы; а если старец Анания исцелил его прикосновением своих рук, то ведь известно, что у стариков часто бывают очень холодные руки, а холод уменьшает воспаление. Если Иисус воскресил многих мертвецов, то это об'ясняется тем простым обстоятельством, что он имел дело не с трупами, а с живыми организмами, находившимися в обмороке. Его собственная смерть на кресте была лишь мнимою смертью. По истолкованию довольно известного в свое время д-ра Паулуса [1]), Иисус сам был удивлен (voll Verwunderung) своим неожиданным возвращением к жизни. Наконец, о вознесении его на небо не может быть речи уже по одному тому, что и сами евангелисты выражаются на этот счет крайне неопределенно: они говорят, что он был взят на небо (Марк); но не значит ли это, что на небо взята его душа *после его смерти?* Да и с какой стати вздумали бы евангелисты рассказывать вещи, которым не мог бы поверить ни натуралист, ни астроном, могущий точно рассчитать, как много времени надо пушечному ядру для того, чтобы долететь до... Сириуса»?

Излишне доказывать, что *подобная* критика евангелий совершенно несостоятельна, что она свидетельствует именно об отсутствии истинно

[1]) Издавшего в 1800—1804 годах свой «Evangeliencommentar», а в 1828 году «Das Leben Jesu», которую мы и имеем в виду в нижеследующих ссылках на Паулуса.

критического отношения к вопросу у ее представителей. Она могла быть хороша и полезна, как *первый шаг*. Но за первым шагом, сделанным еще Спинозой, должен был следовать второй, а этого-то *второго* шага и не сделали немецкие просветители. Вся заслуга Штрауса (1808—1874) заключается в том, что он положил конец бесплодным попыткам «сделать невероятное вероятным, исторически мыслимым то, чего не было в истории». Штраус видел в евангельских рассказах не повествования (более или менее точные, более или менее искаженные) о действительных событиях, а лишь *мифы*, бессознательно сложившиеся в недрах христианских общин и отражавшие собою мессианические идеи того времени, в которое они возникли. Подобно этому, и речи Иисуса,— и особенно самые возвышенные из них, приводимые в так называемом евангелии от Иоанна,—казались Штраусу плодом позднейшего творчества. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» он так излагает свой тогдашний взгляд на возникновение евангельских мифов:

«В качестве ключа к евангельским повествованиям о чудесах, а равно и ко многим другим евангельским рассказам, противоречащим историческому взгляду, я предложил... понятие о *мифе*. Напрасно было бы, говорил я, искать естественных об'яснений для таких, напр. фактов, о каких сообщают нам рассказы о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверх'естественные явления действительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал прежде всего указанием на тогдашние ожидания Мессии. Я говорил, что после того, как сначала небольшое, а затем все более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за Мессию, эти люди прониклись уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, чего ожидали от Мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, преобразованиях и их ходячих об'яснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но, в качестве Мессии и сына Давидова, он все-таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа Моисей делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, Мессия, т.-е. Иисус. Исаия предсказывал, что, когда явится Мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т.-е. Мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочиняют!.. Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том-то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец, для пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам...

«Но чем более евангельские мифы принимают, по крайней мере отчасти, новый и самостоятельный характер, тем труднее представить себе, чтобы их авторы не сознавали, что выдают собственные вымыслы за действительные происшествия. Тот, кто первый сообщил о рождении Иисуса в Вифлееме, мог добросовестно верить в это, так как пророк Михей предсказал пришествие Мессии из Вифлеема. Иисус же был Мессией и, следовательно, должен был родиться в Вифлееме. Напротив, тот, кто первый сообщил, что в момент смерти Иисуса разодралась завеса в храме (Мат. 27, 51), должен был, казалось бы, сознавать, что рассказывает нечто такое, чего он не видал, о чем он ни от кого не слыхал, что выдумал он сам. Но именно в этом случае переносное выражение, в роде находящегося в «Послании к евреям» (10, 19), где говорится, что смерть Иисуса открыла нам путь через завесу храма во святая святых, легко могло быть понято слушателем в буквальном смысле, и таким образом, рассказ мог возникнуть без всякого участия сознательного вымысла. Так же точно рассказ о призвании четырех апостолов в ловцы человеков мог быть передаваем в том виде, что ловля, на которую звал их Иисус, была гораздо производительнее их прежнего малодоходного занятия, а из этого, при дальнейшем переходе из уст в уста, легко мог сам собою сложиться рассказ о чудесной рыбной ловле (Лука, 5). Данные, из которых складывается рассказ о воскресении Христа, тоже кажутся на первый взгляд одним из двух: или истинными происшествиями, или несомненной и сознательной ложью. Но и тут, при внимательном рассмотрении, оказывается, что дело обстоит не так. В споре с христиа-

нином еврей мог сказать: не диво, что гроб оказался пустым, когда вы украли из него тело. — «Мы украли? — возражал христианин.—Как могли мы сделать это, когда вы усердно сторожили гроб». Он говорил так, потому что так предполагал, но следующий рассказчик, с его слов, передавал уже с гораздо большею уверенностью: «гроб сторожили»; потом стали говорить, что его и запечатали, так как о печати упоминает Даниил, львиная пещера которого служила прообразом гроба Иисусова... Или еврей мог сказать: «он, может быть, и являлся вам, но являлся, как бестелесный призрак с того света». «Как бестелесный призрак?—возражал христианин:—да у него были еще раны от гвоздей (для христианина это само собою разумелось), он показывал их».—При последующей передаче могли прибавить уже и ощупывание ран: подобные рассказы могли слагаться совершенно добросовестно, совершенно противореча, в то же время, исторической истине [1]).

Взгляд Штрауса, без всякого сомнения, был огромным шагом вперед по сравнению с вышеприведенными взглядами его предшественников. Но не трудно видеть, что и он не чужд был довольно значительных недостатков. «Те изменения, которым подвергаются исторические события, проходя чрез устное предание, указанный Штраусом рост мифов, одним словом, народная христианская легенда об'ясняет лишь черты, общие всем евангелиям, или те их разноречия, которые, отличаясь случайным и непроизвольным характером, не обнаруживают резко обозначенной тенденции и не составляют постоянной принадлежности кому-нибудь одного из них. Но когда мы, наоборот, видим, что некоторые характеристические черты приводятся в одном из евангелий и отсутствуют в остальных, мы не можем об'яснить их мотивами, свойственными всей христианской легенде вообще; мы вынуждены приписать их влиянию частных мнений и интересов самого автора данной книги или той христианской группы, выразителем которой он явился. А когда эти особые черты проявляются не только в некоторых отдельных местах данного сочинения; когда все оно, повидимому, написано именно затем, чтобы оттенить их как можно сильнее; когда ими определяется и распределение материала и хронология, и второстепенные частности рассказа, и самый слог; когда в сочинении встречаются данные речи и разговоры обыкновенно, не сохраняемые легендой,—а все эти обстоятельства поражают нас в четвертом и, хотя в меньшей степени, в третьем евангелии,—тогда мы можем быть уверены, что имеем дело не с простым

[1]) «Das Leben Jesu» für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedriech Strauss, dritte Auflage, Leipzig 1874, S. S 150–155.

письменным изложением религиозной легенды, а с сознательным творчеством писателя» [1]). Следовательно, мифологическая теория Штрауса об'ясняет далеко не все то, что должна была об'яснить. Впоследствии сам Штраус убедился в этом. В своей новейшей обработке «Жизни Иисуса» он отвел уже значительно больше места «сознательному творчеству писателей». Но в то время, о котором идет речь у Энгельса, т.-е. в сороковых годах, он еще не заметил слабой стороны своего взгляда, на которую резче всех напал Бруно Бауэр.

Бауэр (1809—1882) упрекал Штрауса в склонности к *мистическому и сверх'естественному*, так как в его теории мифов «непосредственно действует общее, род, религиозная община, предание», и не остается места для *посредствующей деятельности самосознания*. «Ошибка Штрауса,—говорил он,—состоит не в том, что он указывал на известную общую силу (т.-е. силу предания), а в том, что эта сила действует у него исключительно только в общем виде, прямо из недр своей всеобщности. Это представляет собою религиозный взгляд, веру в чудесное, воспроизведение религиозных представлений на точке зрения критики, религиозную грубость и неблагодарность по отношению к самосознанию»... Противоположность взглядов Штрауса, с одной стороны, и Бауэра, с другой,—есть «противоположность рода и самосознания субстанции и суб'екта» [2]). Т.-е., другими словами, Штраус указывает на бессознательное возникновение евангельских рассказов, а Бауер говорит, что они, в историческом процессе своего образования, прошли чрез сознание людей, *намеренно сочинявших* их ради той или другой религиозной цели. Это весьма заметно в так называемом евангелии Иоанна [3]), который создал совершенно особого Иисуса, совсем непохожего на Иисуса других евангелий. Но и остальные евангелисты далеко не были чужды подобного сочинительства. Так называемый Лука перекраивает и перешивает по своему евангелие, сочиненное так называемым Марком, а так называемый Матфей, писавший позже их обоих, весьма бесцеремонно обращается и с Лукой, и с Марком, стараясь согласить их между собою и приспособить их повествования к религиозным взглядам и стремлениям своего времени. Но ему так и не удается решить эту не совсем легкую задачу. Он запутывается в целом ряде самых нелепых противоречий. Вот один из многих примеров. Матфей го-

[1]) Ed. Zeller, Christian Baur et l'écoie de Tubingue, traduit par Ch. Ritter, Paris 1883, p. 98.

[2]) Die gute Sache der Freiheit, Zürich und Winjerthu-1842 S.S. 117-18.

[3]) Теперь уже всеми признано, что апостол Иоанн не был его автором.

ворит, что после своего крещения Иисус был отведен духом в пустыню для того, чтобы там его искушал дьявол. Спрашивается, зачем же духу, т.-е. богу, нужно было испытывать Иисуса посредством дьявола? «Ведь он мог же знать, что тот, которого он только что (при крещении.—*Г. П.*) назвал своим возлюбленным сыном, недоступен искушениям» [1]). Но дело в том, что Матфей просто запутался в своем повествовании. «Ему не хотелось просто списать рассказы своих предшественников; он старался об'яснить их и обнаружить их внутреннюю связь» [2]). У Луки и у Марка он прочел, что дух отвел Иисуса в пустыню, где тот и был искушаем дьяволом. Стало быть, решил он, дух затем и отвел Иисуса в пустыню, чтобы там испытать его с помощью дьявола. Так и рассказал он в своем евангелии, не заметив, в какое нелепое положение попадает у него всеведущий бог, находящий нужным испытывать своего собственного сына. А вот еще более яркий пример. Исаия «пророчествует» о «гласе вопиющего в пустыне» («уготовайте путь Господу»). Чтобы сбылось «реченное от пророков», Марк и Матфей заставляют Иоанна Крестителя проповедывать в «пустыне». Матфей даже точно обозначает в какой именно пустыне: в *иудейской*. Потом он, очевидно, повторяя слова Марка и Луки, сообщает, что к Иоанну стекалось много кающихся, которых он и крестил в Иордане. Но достаточно взглянуть на карту Палестины, чтобы увидеть, что Иоанн не имел решительно никакой физической возможности крестить кающихся в Иордане, проповедуя в Иудейской пустыне: она лежит далеко от этой реки [3]). Подобные ошибки приходится признать *личными* промахами рассказчика.

Выбирая у различных евангелистов отдельные, почему-либо поразившие их черты из жизни Иисуса, верующие, а и то просто сентиментальные люди составляют для своего духовного обихода более или менее привлекательный образ «искупителя», соответствующий их понятиям, вкусам и наклонностям. Уже критика Штрауса очень затруднила эту выделку мозаичного Христа. Бауэр своей критикой евангелий [4]) грозил сделать ее совершенно невозможной: он совсем не признавал исторического Иисуса. Понятно поэтому, какой ужас нагнал он на благочестивых и «почтенных» людей. Его лишили права преподавания на

[1]) Kritik der evangelischen geschichte der Synoptiker, hocise Auflage, Leipzig 1846 I Band S 213.

[2]) Ibid., S. 214.

[3]) Ibid., S. 143.

[4]) Первое издание: «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker» I, und II. Band, Leipzig 1841. «Kritik der evangelischen Geschichte des Synoptiker und des Iohannes, III und letzter Band, Braunschweig 1842.

богословском факультете (он был приват-доцентом названого факультета в Бонне), его резко осуждали в целом ряде брошюр, статей и факультетских докладных записок. Но Германия сороковых годов XIX столетия уже не похожа была на Германию XVIII века. Приближалась революционная буря 1848 года; возбуждение передовых слоев немецкого народа росло, что называется, не по дням, а по часам; литературные представители этих слоев ни мало не смущались тем обстоятельством, что выводы их критики идут в разрез с установившимися понятиями; напротив, они все более и более проникались склонностью к отрицанию. На нападки своих «почтенных» противников Б. Бауэр ответил очень резко, при чем не щадил ни религии вообще, ни «христианского государства». Еще резче спорил его брат, Эдгар, который за свою, изданную в 1844 году в Берне, книгу «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat» («Спор критики с церковью и государством») был посажен в крепость. Разумеется, подобный полемический прием со стороны защитников порядка не может быть признан очень похвальным, но надо сознаться, что в этом сочинении Эдгар Бауэр зашел так далеко, что его взгляды и теперь еще могли бы запугать многих и многих «передовых» представителей русской литературы. Он не признавал ни бога, ни частной собственности, ни государства. Он зашел так далеко, что дальше уже *некуда* было итти в отрицательном направлении. Впрочем, нет, мы ошибаемся: можно и должно бы сделать еще один, *и самый решительный*, шаг в этом направлении: можно и должно было поставить вопрос, насколько прочно оружие критики? Насколько основательна она в своем отрицании? Или, иначе, — насколько освободилась она сама от тех предрассудков, на которые она нападала? Этим вопросом и задались люди, пошедшие еще дальше братьев Бауэров, Маркс и Энгельс, в своей книге «Die Heilige Familie» («Святое семейство»). Оказалось, что «критическая критика» обеими ногами стояла на почве того же идеализма, против которого она так жестоко воевала. И в этом состоял ее главнейший недостаток. Пока Б. Бауэр, опираясь на права «самосознания», разбирал евангельские рассказы, он мог нанести много тяжелых ударов освященным временем предрассудкам; но когда он, вместе с своим братом, перешел к критике «государства» и к оценке таких великих событий, каковы были французские события конца прошлого и начала нынешнего века, у него получились частью прямо ошибочные, а частью, вообще, неосновательные и неубедительные выводы. Да иначе и быть не могло. Сказать, что данная общественная форма противоречит моему «самосознанию», еще не значит определить ее историческое

значение. А не оценив ее значения, нельзя ни правильно понять ее, ни бороться против нее с серьезной надеждой на успех. Маркс и Энгельс сделали как раз то, что подсказывалось всем ходом развития философской мысли XIX столетия: распростившись с идеализмом, надо было распроститься и с самодержавием «самосознания»; надо было найти и указать те причины, которыми определяется оно *в свою очередь*. Удачно ли выполнили Маркс и Энгельс взятую на себя задачу, об этом здесь не место распространяться, об этом пусть судят читатели на основании их сочинений. Заметим только, что отвлеченный радикализм братьев Бауэров во многом напоминает наш российский «суб'ективный метод в социологии»: те же беспрестанные ссылки на «критику», на «критический дух» (который у нас называется «критической мыслью»); то же неуменье вдуматься в тот *критический* процесс, который происходит *в недрах самих общественных отношений* и который определяет собою «самосознание» людей. Очень интересно и весьма поучительно было бы провести в особой статье параллель между доводами, приводимыми Эдгаром Бауэром («Der Streit der Kritik», viertes Kapitel) против Гегеля, с одной стороны, и возражениями, выдвинутыми против Спенсера Ник. Михайловским, с другой. Такая параллель показала бы, до какой степени мало нового в пресловутом суб'ективном методе. Она показала бы также, что вся оригинальность русских суб'ективных социологов сводится к бессознательному повторению чужих ошибок, давно уже замеченных и исправленных западно-европейскими мыслителями.

Не имея ни нужды, ни возможности вдаваться здесь в подробности относительно жизни Фейербаха, мы ограничимся несколькими строками, заимствуемыми из «*Истории новой философии*» Ибервега-Гейнце (стр. 394 русск. пер.). «Сын знаменитого криминалиста Ансельма Фейербаха, он родился 1804 г., изучал сначала богословие и... сделался приверженцем Гегеля. Перебравшись в 1824 г. в Берлин, он слушал самого Гегеля и скоро совсем отдался философии. В 1828 г. он стал читать лекции в Эрлангене, с 1836 г. жил в деревушке Брукберге между Анбахом и Байрейтом, с 1869 г. в Рейхенберге, возле Нюренберга, в стесненных обстоятельствах, и умер в 1872 г.».

Содержание его «*Сущности христианства*» также может быть изложено в немногих словах.

«Религия,—говорит Фейербах,—есть бессознательное самосознание человека». В религии человек обоготворяет самого себя, свою собственную «*сущность*». Сущность бога есть сущность человека, или, лучше сказать, сущность человека, очищенная, освобожденная от ограниченности отдельного лица. «Совершенство бога,—говорит Лейбниц в своей «Теодицее»,—есть совершенство наших душ, но он обладает им во всей его полноте... в нас есть *некоторое* могущество, *некоторые* знания, *некоторая* доброта, богу *вполне* присущи все эти свойства». Это совершенно верно и значит лишь то, что «*все свойства бога суть человеческие свойства*». Но религиозный человек *не сознает*, что он обоготворяет свою собственную сущность. Он об'ективирует ее, т.-е. «созерцает и почитает, как другое, отличное от него, самостоятельное существо». Религия есть раздвоение человека, разрыв его с самим собою. Из этого вытекает двоякий вывод.

Во-первых, Гегель совершенно извращал истину, когда говорил: «то, что человек знает о боге, есть знание бога о самом себе», или, иначе, «бог познает себя в человеке». На самом деле выходит как раз наоборот: человек познает себя в боге, и то, «что человек знает о боге, есть знание человека о самом себе». Свойства бога изменяются сообразно тому, как думает и чувствует человек. «Какова стоимость человека, такова,—и не более того.—стоимость его бога... религия есть торжественное разоблачение скрытых сокровищ человека... открытое исповедание его любовных тайн». Всякий шаг вперед в религии есть шаг вперед в познании человеком самого себя. Христос, воплотившийся бог, есть «бог, лично знакомый людям... счастливая уверенность в том, что бог существует и существует в том самом виде, в каком чувству нужно и хочется, чтобы он существовал... Поэтому только во Христе осуществляется последнее желание религии, раскрывается тайна религиозного чувства (разумеется, раскрывается свойственным религии образным языком); что в боге было *сущностью*, стало *явлением* в Христе... В этом смысле христианская религия может быть названа абсолютной религией». Восточные религии, напр., индийская, тоже говорят о воплощениях бога. Но в них эти воплощения совершаются слишком часто и «именно потому лишаются своего значения». Воплотившийся бог не становится в них *личностью*, т.-е. *человеком*, так как без личности нет человека.

Во-вторых, так как в религии человек имеет дело с самим собою, как с посторонним, отдельным, противоположным ему существом; так как она есть лишь *бессознательное* самосознание человека, то она неизбежно приводит к целому ряду противоречий. Когда верующий человек говорит: бог есть любовь, он говорит, в сущности, только то, что любовь выше всего на свете. Но в его религиозном сознании любовь принижается до степени *свойства* отдельного существа, *бога*, который

имеет значение и независимо от любви. Вера в бога становится для религиозного человека непременным условием любовного, сердечного отношения к ближнему. Он ненавидит атеиста во имя той самой любви, которую проповедует и обоготворяет. Так извращает взаимные отношения людей вера в бога, извращающая отношение человека к своей собственной сущности. Она становится источником фанатизма и всех связанных с ним ужасов. Она проклинает во имя спасения, она свирепствует во имя блаженства. Бог есть иллюзия. Но это крайне вредная иллюзия: она связывает разум, убивает естественную склонность человека к истине и добру... Поэтому, *дорослий до самосознания разум* должен *уничтожить ее*. И ему не трудно сделать это. Ему надо только вывернуть на изнанку все отношения, создаваемые религией. То, что в религии является *средством* (напр.: добродетель, служащая средством приобретения вечного блаженства), должно стать *целью;* то, что в религии является подчиненным, второстепенным делом, *условием* (например: любовь к ближнему—*условие* божеского к нам расположения), должно стать главным делом, *причиной*. *«Справедливость, истина, добро заключают свое священное основание в самих себе, в своем качестве. Для человека нет существа выше человека».*

[В 1902 г. редакция журнала «Mouvement Socialiste» предприняла целую enquête по вопросу об отношении социалистических партий разных стран к *клерикализму*. Вопрос этот имеет теперь самое очевидное *практическое* значение. Но для его правильного решения необходимо предварительно выяснить себе другой, преимущественно *теоретический* вопрос: *вопрос об отношении научного социализма к религии*. Этот последний вопрос почти совсем не разбирается в международной социалистической литературе наших дней. И это составляет большой пробел в ней, об'ясняющийся именно «*практичностью*» большинства нынешних социалистов. Говорят: религия—частное дело. Это верно, но верно только в известном, ограниченном смысле. Разумеется, социалистическая партия всякой данной страны поступила бы очень *нерасчетливо,* если бы отказалась принять в свои ряды человека, признающего ее программу и готового трудиться для осуществления этой программы, но в то же время сохраняющего известные религиозные предрассудки. Однако, еще более нерасчетливо поступила бы всякая партия, если бы отказалась от теории, лежащей в основе ее программы. А теория,—современный *научный социализм*, — отвергает религию, как порождение ошибочного взгляда на природу и на общество, и осуждает ее, как препятствие для всестороннего развития пролетариев. Мы *не имеем права* закрыть двери

своей организации перед человеком, зараженным религиозной верой; но мы *обязаны* сделать все зависящее от нас для того, чтобы разрушить в нем эту веру или, по крайней мере, чтобы помешать нашему религиозному товарищу,—конечно, помешать духовным оружием,—распространить свой предрассудок в рабочей среде. Последовательное социалистическое миросозерцание совершенно несогласимо с религией. Неудивительно, поэтому, что основатели научного социализма относились к ней с резким отрицанием. Энгельс писал: «Мы хотим устранить с нашего пути все то, что является нам под знаменем сверх-человеческого и сверх'естественного... Поэтому, мы раз навсегда об'являем войну религии и религиозным представлениям». В свою очередь, Маркс называл религию тем опием, которым высшие классы стараются усыпить народное сознание, и говорил, что уничтожение религии, как мнимого счастья народа, есть требование его действительного счастья. И тот же Маркс замечал: «Критика религии разочаровывает человека для того, чтобы он думал и действовал, устраивал свою жизнь, как избавленный от чар, отрезвленный человек, чтобы он двигался вокруг самого себя, т.-е. вокруг своего истинного солнца».

Энгельс употребляет слова: «беллетристика, беллетристический» религиозного верования все те бывшие «марксисты», которые в силу своих буржуазных стремлений не желают и не могут желать полного отрезвления пролетариата].

Энгельс употребляет слова: «беллетристика, беллетристический» не в том смысле, в каком их употребляют теперь в России. Отсюда может выйти недоразумение: «как же это,—спросит читатель,—«истинный» социализм выродился в непривлекательную беллетристику? Вероятно, его последователи писали плохие тенденциозные романы и повести?». Но дело в том, что немцы относят к беллетристике (так назыв. schönen Wissenschaften) не только поэзию (Dichtkunst) но и красноречие (Redekunst). Поэтому вырождение истинного социализма в беллетристику означает вырождение его в непривлекательную риторику, как выразился бы русский писатель. Напомним, что еще у Белинского слово «беллетристика» имело не то значение, которое придается ему у нас теперь.

[О немецком или «истинном» социализме см. Фр. Меринга «Geschichte der deutschen Socialdemocratie». I Theil SS. 199—203 (первого издания). Более подробно направление это характеризовано Мерингом в его пояснительных примечаниях к изданным им сочинениям Маркса и Энгельса («Aus dem literarischen Nachlass» и т. д., т. II, стр. 349—374): Книга про-

фессора Адлера «Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland» интересна в этом случае, главным образом, заключающимися в ней выписками из сочинений «истинных» социалистов, особенно М. Гесса и К. Грюна. Наилучшая характеристика этого последнего заключается в статье Маркса: «Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien oder: die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus», появившейся первоначально в «Westfälischen Dampfboot», август—октябрь 1847 г. и перепечатанной потом в «Neue Zeit», 1899—1900, №№ 1—6. Наконец,—last not least,—надо помнить и относящиеся к истинному социализму немногие, но чрезвычайно содержательные и правдивые, хотя и очень резкие страницы «Манифеста коммунистической партии» (гл. III, стр. 29—33 моего перевода в издании 1900 г.). Печатавшиеся в «Neue Zeit» (1895—1896, №№ 37 и 28 и 1896—1897, №№ 34—35) статьи г. Струве утратили теперь почти всякий интерес. Первая из них излагает содержание двух статей Маркса, из которых одна целиком издана теперь Мерингом (статья о Германе Криге, «Aus dem literarischen Nachlass», II. B., SS 415—445), а другая (о Карле Грюне) перепечатана в вышеуказанных №№ «Neue Zeit»; вторая статья г. П. Струве, «Studien und Bemerkungen zur Entwickelungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus», посвящена вопросу об ***«истории идеи борьбы классов»***. Тут у него Лоренц фон-Штейн является первым провозвестником этой идеи, по крайней мере, в немецкой литературе. Г. Струве думает, что Маркс заимствовал ее у Штейна. Это ни на чем не основанная и совершенно невероятная догадка. Чтобы подкрепить ее, г. Струве нужно было бы доказать, что во время выхода книги Л. фон-Штейна о французском социализме Марксу оставались совершенно неизвестны сочинения французских историков времен реставрации, которые уже твердо держались точки зрения борьбы классов. Г. Струве этого не доказал и никогда не докажет. (Читателю, интересующемуся этим вопросом, я позволю себе указать на мое предисловие к «Манифесту коммунистической партии», изд. 1900 г.) Статья г. Струве интересна теперь с одной только стороны: она показывает нам, как высоко стоял,—несмотря на все недостатки своего мышления и на все пробелы своего образования,—г. Струве в 1896—1897 г.г. сравнительно с тем уровнем, до которого он спустился в своем ***«Освобождении»***. Что человек «развился из обезьяны», это весьма отрадно; но нет ничего печальнее обратной метаморфозы: от человека к «обезьяне»...

«Истинные» немецкие социалисты *в теории* грешили тем, что не имели никакого понятия об экономии вообще и о борьбе классов в

частности; *на практике* их самый тяжелый грех состоял в отрицательном отношении к ***«политике»***. Под нападками Карла Грюна на тогдашнее либеральное движение немецкой буржуазии охотно подписался бы теперь любой из наших охранителей. Маркс крайне строго осудил эту огромную ошибку; в этом состоит одна из его многочисленных заслуг. Но, осуждая истинных социалистов, следует помнить, что вопрос об отношении социализма к политике неправильно решался социалистами-утопистами ***всех стран***. Россия не представляет собою исключения из общего правила: наши народники и народовольцы тоже очень плохо справлялись с этим вопросом. Мало того. Даже *теперь* между русским *социал-демократами* распространяются довольно странные взгляды насчет политических задач рабочего класса. Достаточно напомнить толки о *захвате власти* социал-демократами во время предстоящей нам теперь *буржуазной* революции. Сторонники такого захвата забывают о том, что диктатура рабочего класса будет возможна и уместна только там, где речь пойдет о *социалистическом* перевороте. Эти сторонники (группирующиеся вокруг газеты «Пролетарий») возвращаются к политической точке зрения покойного ***«народовольства»***. Основатели научного социализма смотрели на вопрос о захвате власти иначе. «Самым худшим из всего, что может предстоять вождю крайней партии,—говорит Энгельс в своей книге «Der deutsche Bauernkrieg»,—является вынужденная необходимость овладеть властью в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство. *Возможное* для такого вождя зависит не от его воли, а от уровня, достигнутого противоположностью интересов различных классов, уровня, в свою очередь, зависящего от степени развития материальных условий существования, отношений производства и обмена. С другой стороны, то, что такой вождь ***должен*** делать то, чего требует от него его собственная партия, также зависит не от него, но, в то же время, и не от степени развития классовой борьбы и не от ее условий: он остается связанным своими прежними доктринами и требованиями, которые также вытекают не из взаимного положения общественных классов в ***данный момент***, не от ***временных***, более или менее случайных, отношений производства и обмена, но обусловливаются способностью этого вождя к пониманию общих результатов социального и политического движения. Таким образом, перед ним неизбежно вырастает неразрешимая дилемма: то, что он ***может*** сделать, противоречит всем его предыдущим поступкам, его принципам и непосредственным интересам его партии; а то, что он

должен был бы делать, оказывается неисполнимым. Словом, он будет вынужден отстаивать не свою собственную партию, не свой собственный класс, а тот класс, для господства которого уже созрело движение. Он должен будет, в интересах именно этого движения, отстаивать интересы чуждого ему класса и отделываться от своего собственного класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными интересами. Кто раз попал в это ложное положение, тот пропал «безвозвратно» (цитирование у меня в «Наших разногласиях», стр. 288—289).

Ленину и окружающим его ницшеанцам и махистам очень полезно было бы подумать об этом. Но есть основания опасаться, что эти «сверх-человеки» утратили способность к мышлению].

Что значит «отрицать возможность познания мира» или «не считать возможным полное его познание?». Мы сейчас увидим это.

Я ни на минуту не могу усомниться в своем собственном существовании; за него ручается мне ничем неотразимое внутреннее убеждение. «Рассуждая здраво,—прибавит, пожалуй, читатель,—можно бы, кажется, допустить, что у вас нет никаких оснований сомневаться и в существовании той бумаги, на которой вы пишете эти строки». В другое время я и не буду сомневаться в нем, но теперь на меня напала охота пофилософствовать, а для философа не всегда убедительны ходячие «здравые рассуждения». Я спрашиваю читателя: о каком *существовании* бумаги вы говорите? Если вы полагаете, что она существует *вне* меня, принадлежит к числу предметов, входящих в состав так называемого внешнего мира, то я поставлю вам новый вопрос:—Как узнаете вы о существовании этих предметов? Что ручается вам за существование внешнего мира? Вам говорят о нем ваши внешние чувства, вам свидетельствуют о нем ваши *ощущения:* вы *видите* эту бумагу и *осязаете* этот письменный стол. Это бесспорно. Но ведь это значит, что вы имеете дело, собственно говоря, *не с предметами, а с ощущениями* и с вырастающими на их основе представлениями. К существованию предметов вы только умозаключаете на основании ощущений. Но чем докажете вы *правильность* подобного умозаключения? Вы думаете, что предметы *причиняют* ощущения. Но, оставляя в стороне вопрос о том, насколько состоятельно ваше представление о *причине* вообще, я попрошу вас об'яснить мне, почему вы так уверены, что причина ваших ощущений лежит *вне вас*, а не *в вас самих*. Правда вы привыкли подразделять свои ощущения на два разряда: 1) те, причина которых лежит в вас самих; 2) те, которые причиняются внешними предметами. Но ведь

только привыкли. Откуда вы знаете, что это привычное подразделение ощущений не есть следствие свойств вашего «*я*», которое сознает себя лишь постольку, поскольку оно, бессознательным актом творчества, создает и противопоставляет себе, *в самом себе*, внешний мир,—«не *я*»? Мне кажется более вероятным, что именно так и есть на самом деле, и что не существует никакого внешнего мира, мира, находящегося вне моего «*я*».

Пока вы возмущаетесь моей «софистикой», я продолжаю философствовать. Но теперь я покидаю точку зрения *суб'ективного идеализма,* наиболее видным представителем которого был Фихте, и превращаюсь в *скептика.*

Я открываю книгу Юма «*Исследование о человеческом рассудке*» и читаю вам следующие отрывки из ее XII главы: «Конечно, простой, естественный инстинкт заставляет людей верить свидетельству своих внешних чувств... Следуя этому слепому и могучему инстинкту, они всегда будут относить к внешним предметам образы, получаемые ими от внешних чувств, и никогда не усомнятся в том, что эти образы составляют изображение этих предметов». Но если бы философия захотела *доказать,* что инстинкт не обманывает людей, то она попала бы в величайшее затруднение. Решительный довод мог бы быть заимствован только из опыта; но «здесь опыт молчит и должен молчать»: мы имеем дело только с представлениями и никогда не будем в состоянии проверить их связь с предметами. Поэтому разум не дает никаких оснований для признания подобной связи. Этим, разумеется, не надо смущаться. Все подобного рода соображения составляют лишь бесплодную игру ума. Сам скептик смутился бы, если бы его спросили: чего, собственно, он хочет, чего добивается с помощью своих остроумных доводов? «Человек должен действовать, умозаключать и верить», хотя он и не может, несмотря на все свои усилия, иметь полную уверенность насчет последней основы своих действий и своих умозаключений. Но в философии все-таки не следует упускать из виду эту невозможность. Надо помнить, что область доступного для нас познания мира ограничивается довольно узкими пределами. Ведь мы даже не в состоянии понять истинную природу *причинной связи* одного явления с другим. Мы тысячу раз видели, что камень падает на землю. Поэтому мы *верим,* что он всегда будет падать на нее, если какая-нибудь опора не воспрепятствует его падению. Но наша вера основывается лишь *на привычке.* Разум не делает и не может сделать ее обязательной. Он не ручается нам за то, что так называемый нами закон природы неизменен.

Пойдем дальше. Припомним основное положение философии Канта, испытавшего на себе влияние юмовского скептицизма. Вне нас существуют какие-то предметы. Но какие именно,—мы не знаем. Мы, действительно, имеем дело только со своими собственными ощущениями и с образами предметов, вырастающими в нас на их основе. Но ощущение, а, следовательно, и образ предмета, есть равнодействующая двух сил: свойств предметов, производящих на нас известное впечатление, и свойств того приемника, который получает эти впечатления, свойств нашего «я», которое группирует их известным образом, так сказать, расставляет и связывает их, *сообразно своей собственной природе*. Уже из одного этого видно, что наши представления о предметах не могут быть похожи на вызывающие их предметы, что иное дело наши представления, а иное дело *вещи, как они существуют сами по себе*. Но это еще не все. Мы сказали, что наше «*я*» группирует впечатления, производимые на нас внешними предметами (недоступными для нас вещами самими по себе) *сообразно своей собственной природе*. Но как же оно группирует их, как оно расставляет их и связывает? Мы видим вещи *в пространстве*. Спрашивается, существует ли пространство само по себе? *Опыт* не может ответить прямо на этот вопрос. А что касается рассудка, то предположение о пространстве, существующем *вне нас* и независимо от нас, приводит его к противоречивым выводам; остается предположить, что пространство (равно как и *время*) есть не что иное, как *форма нашего созерцания* (или воззрения, как выражаются некоторые русские писатели), и что, следовательно, оно не имеет ровно никакого отношения к вещам самим по себе (к *ноуменам*). От представлений перейдем к *понятиям*—и возьмем хоть понятие о *причине*. Очень возможно, что мы ошибаемся, когда говорим, что явление *A* есть причина явления *B*. Но мы не ошибаемся, когда говорим вообще, что между явлениями существует причинная связь. Устраните понятие о причине, и у вас останется лишь хаос явлений, в котором вы ровно ничего не поймете. Но в том-то и дело, что устранить это понятие *невозможно*. Оно обязательно для нас, оно есть *одна из форм нашего мышления*. Мы не станем пересчитывать других его форм. Скажем только, что, как формы *нашего мышления*, они утрачивают всякий смысл, едва только мы заговариваем о вещах, как они существуют сами по себе, *независимо* от нашего мышления. Другими словами, так называемые нами законы природы простираются лишь на мир явлений (феноменов), существующий в нашем сознании, а ноумены (вещи сами по себе) вовсе не подчинены этим законам.

Таким образом, в учении Канта о мире явлений есть два элемента: 1) суб'ективный *идеалистический* элемент: форма нашего созерцания или мышления, вообще, познания; 2) *реалистический* элемент: тот неопределенный материал, который дают нам ноумены и который перерабатывается нашим сознанием. Кант называет свою философию *трансцендентальным идеализмом*. Так как к миру ноуменов неприложимо наше понятие об естественной необходимости, то его *можно*, кому угодно,—считать царством полной свободы. В этом мире *могут* найти себе убежище все те призраки,— бог, бессмертие души, свобода воли,—которые не уживаются с понятием о законосообразности. Кант, воевавший с этими призраками в «Критике чистого разума», складывает перед ними оружие в «Критике практического разума», т.-е. там, где речь идет о действии, а не об отвлеченном умозрении.

Эта двойственность (этот *дуализм*) составляет Ахиллесову пяту кантовского идеализма. Впрочем, несостоятельность его ясно видна даже с точки зрения кантовских посылок.

Так, например, что такое *явление* по смыслу кантовой философии? Это равнодействующая двух факторов:

1) действия на наше *я* тех предметов (ноуменов), которые существуют *вне нас* [1]) и известны нам не сами по себе, а только через посредство производимых ими на нас впечатлений;

2) свойств нашего *я*, перерабатывающего сообразно этим свойствам впечатления, получаемые им от вещи самой по себе.

Но если явление вызывается действием на нас вещи самой по себе, то это значит, что действие этой вещи есть *причина явления*. А между тем,—по учению того же Канта,—*категория причинности применима только в пределах мира явлений и неприменима к вещи самой по себе*. Из этого очевидного противоречия,—на которое было указано еще в немецкой философской литературе конца XVIII века,—есть только два

[1]) В § 32 известного сочинения Канта «Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können», вышедшего после его«Критики, чистого разума», мы читаем: «In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, kennen». («В самом деле, если, — как и следует, — мы считаем предметы наших внешних чувств простыми явлениями, то этим самым мы признаем, однако, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы и не знаем ее свойств, а знаем только тот способ, которым она действует на наши чувства»).

выхода: *или* мы продолжаем утверждать, что категория причинности неприменима к вещам самим по себе, и, следовательно, отвергаем ту мысль, что явление вызывается *действием на нас* вещи самой по себе; *или же* мы продолжаем находить эту мысль правильной и тогда признаем, что категория причинности применима к вещам самим по себе. В первом случае мы прямой дорогой идем к *суб'ективному идеализму*, потому что, если вещь сама по себе *не* действует на нас, то мы ничего не знаем об ее существовании, и самое представление о ней должно быть об'явлено ненужным,—т.-е. излишним,—в нашей философии; во втором случае мы выступаем на *путь материализма*, потому что ведь и материалисты никогда не утверждали, что мы знаем, каковы вещи сами по себе, т.-е. независимо от их действия на нас, а только утверждали, что эти вещи известны нам именно потому, что они действуют на наши органы чувств, и именно в той мере, в какой они на них действуют. «Нам неизвестны ни сущность, ни истинная природа материи,—говорит Гольбах,—хотя по ее действию на нас мы можем судить о некоторых ее свойствах... Для нас материя есть то, что так или иначе действует на наши чувства» [1]). Если Ланге писал в своей «*Истории материализма*» (т. I, стр. 349 русского перевода, где речь идет именно о Гольбахе), что «материализм упрямо принимает мир чувственной видимости за мир действительных предметов», то это об'ясняется только тем, что он «упрямо» *не понимал материализма*. Но как бы там ни было, а вопрос о непознаваемости внешнего мира в обоих из указанных мною случаев получает *положительное* решение. В самом деле, если мы перейдем на точку зрения суб'ективного идеализма, то нам будет ясно, что наше *я* способно познать им же самим создаваемое *не-я*. А если мы предпочтем сделаться материалистами, то, при некотором размышлении, мы должны будем притти к тому убеждению, что если мы,—благодаря действию на нас вещей самих по себе,—*знаем некоторые свойства этих вещей*, то нам, вопреки Гольбаху, до *некоторой* степени *известна и их природа*: ведь *природа* вещи обнаруживается именно в ее *свойствах*. Ходячее противопоставление природы свойствам совершенно несостоятельно, а, между тем, именно это противопоставление завело теорию познания в те схоластические дебри, в которых заблудился Кант, и в которых продолжают беспомощно блуждать все нынешние противники материализма. Гете, чутьем гениального поэта-мыслителя, лучше «трансцендентального идеалиста» Канта и даже лучше материалиста Гольбаха понял, где истина. Он сказал:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...

В этих немногих словах заключается, можно сказать, вся «гносеология» материализма; но ни этих слов, ни материалистической теории познания до сих пор не могут понять те схоластики, которые толкуют о непознаваемости внешнего мира.

Гегель чрезвычайно ясно обнаружил ту логическую,— или, если вы предпочитаете, *гносеологическую*,—ошибку, которая лежит в основе всех рассуждений о том, что вещи сами по себе недоступны нашему познанию. Мы, действительно, лишены всякой возможности ответить на вопрос, что такое вещь сама по себе. И это по очень простой причине: вопрос: **«*что такое?*»** предполагает, что данная вещь имеет свойства, которые должны быть указаны; этот вопрос сохраняет какой-нибудь смысл *единственно только при этом предположении*. Но «philosophical people», толкующий о непознаваемости вещей самих по себе, *заранее отвлекается ото всех свойств вещи* и этим отвлечением делает *вопрос нелепым*, а потому и *ответ невозможным*. Кантовский трансцендентальный идеализм,—говорит Гегель,—«переносит в сознание все свойства вещей, как по отношению к форме, так и по отношению к содержанию. Понятно, что с этой точки зрения единственно от меня, от суб'екта, зависит то обстоятельство, что древесный лист кажется мне зеленым, а не черным, сахар сладким, а не горьким, и что когда часы бьют два, я воспринимаю их удары последовательно, а не одновременно, и что я не считаю первого удара ни причиной, ни следствием второго» и т. д. («Wissenschaft der Logik», I Band, I. Abth., S. 55; II Abth., S. 150. *Пристлей*, в своих Disquisitions, а также в своей полемике с Прайсом, раньше Гегеля высказал много весьма дельных замечаний о том, что, собственно, следует понимать под словом: *познание*).

Но позвольте, возражает читатель, да разве же цвет или звук не есть нечто совершенно суб'ективное? Разве ощущение звука или цвета похоже на тот род движения, которым оно вызывается, по учению современного естествознания?—Конечно, не похоже. Но если *железо* при различных *температурах* имеет различный *цвет*, то на это есть *об'ек-*

[1]) Еще решительнее высказывается в этом смысле английский материалист Джозеф Пристлей (см., наприм., его «Disquisitions relating to Matter and Spirit», vol I, second edition, Birmingham MDCCLXXXII, p. 134). Правда, согласно духу своей разновидности материализма, довольно близкого с «энергетикой» Оствальда,—Пристлей заходит *слишком* далеко, но здесь нам это безразлично.

тивная причина, не зависящая от свойств моей «духовной» организации. Наш знаменитый физиолог Сеченов был совершенно прав, когда писал, что «всякому чувствуемому нами колебанию или переходу звука, по силе, высоте и продолжительности, соответствует совершенно определенное видоизменение звукового движения в действительности. Звук и свет, как ощущения, суть продукты организации человека; но корни видимых нами форм и движений, равно как слышимых нами модуляций звуков, лежат вне нас в действительности» (*«Предметная мысль и действительность»* в сборнике *«Помощь голодающим»*, изд. «Русск. Вед.», стр. 188). Сеченов прибавляет: «каковы бы ни были предметы сами по себе независимо от нашего сознания,—пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками,—во всяком случае, чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами, сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми предметами, суть сходства и различия действительные (там же, стр. 207). Это опять верно. Нужно только заметить, что г. Сеченов не вполне точно выражается. Когда он допускает, что наши впечатления являются лишь условными знаками вещей самих по себе; *помимо этого действия они никакого «вида» не* имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но ведь *«вид»* есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия они никакого «вида» не имеют.* Поэтому, противопоставлять их «вид»,—как он существует в нашем сознании,—тому их «виду», какой они, будто бы, имеют на самом деле, значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом: вид. На такой неточности терминологии основывается, как сказано выше, вся «гносеологическая» схоластика кантианства. Я знаю, что г. Сеченов не склонен к этой схоластике: я уже сказал, что его теория познания совершенно правильна, но мы не должны делать своим философским противникам такие терминологические уступки, которые мешают нам вполне точно выразить свои собственные мысли. Я еще и потому делаю эту оговорку, что, в примечании к первому изданию моего перевода этой брошюры Энгельса, я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности.

Итак, вещи сами по себе никакого «вида» не имеют. Их «вид» существует только в сознании тех суб'ектов, на которых они действуют. Теперь спрашивается, кто же эти суб'екты? Люди? Нет, не только люди, а все те организмы, которые, благодаря известным особенностям своего строения, имеют возможность, так или иначе, «видеть» внешний мир.

Но строение этих организмов неодинаково; поэтому и внешний мир имеет для них неодинаковый «вид»: я не знаю, как «видит» улитка; но я уверен, что она «видит» не так, как люди. Из этого не следует, однако, что свойства внешнего мира имеют только суб'ективное значение. Вовсе нет! Если человек и улитка движутся от точки *A* к точке *B*, то и для человека, и для улитки прямая линия одинаково будет кратчайшим расстоянием между этими точками: если бы оба эти организма пошли по ломанной линии, *то им пришлось бы затратить больше работы на свое передвижение.* Значит, *свойства пространства* имеют *также об'ективное значение,* хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития.

Это еще не все. Что такое *для меня* улитка? Часть внешнего мира, действующего на меня известным образом, обусловленным моей организацией. Стало быть, если я допускаю, что улитка так или иначе «видит» внешний мир, то я вынужден признать, что тот «вид», в каком представляется внешний мир улитке, сам обусловливается свойствами этого реально существующего мира. Таким образом, отношение об'екта к суб'екту, бытия к мышлению, этот,—как говорит Энгельс,—основной вопрос новейшей философии, представляется нам в совершенно новом свете. Противопоставление суб'екта об'екту исчезает: *суб'ект* становится также и *об'ектом, материя* (припомните определение Гольбаха: «для нас материя есть то, что так или иначе действует на наши чувства») оказывается, при известных условиях, одаренной *сознанием.* Это чистейший материализм; но это единственный сколько-нибудь удовлетворительный и не противоречащий науке ответ на вопрос об отношении суб'екта к об'екту.

Далее. Кант ставит свою теорию познания вне всякой связи с тем *учением о развитии,* которое господствует в нынешней науке, и обоснованию которого он сам так много содействовал своим сочинением «Allgemeine Theorie und Geschichte des Himmels». Это большой недостаток, об'ясняющийся, конечно, состоянием современной Канту биологии, но ясно сознаваемый теперь некоторыми биологами, очень высоко ставящими кантову философию. Для примера укажу на интересную статью профессора Рейнке «Kants Erkenntnisslehre und die moderne Biologie» в «Deutschen Rundschau» за июль прошлого, 1904, года.

Рейнке находит, что современное естествознание и, особенно, биология не уживается с кантовским учением «об априорных свойствах человеческого рассудка».

Кант говорит, как мы знаем, что категория причинности неприменима *к вещам самим по себе*, а применима только *к явлениям*, и это потому, что причинность привносится в явления нашим рассудком, что она есть *априорный* закон природы. Вообще, по Канту, рассудок служит источником всякого порядка в природе, так как он диктует ей свои законы. Вот это-то и смущает Рейнке. «Существует ли такое a priori,—спрашивает он,—и отвечает так:—человек с самого рождения своего, следовательно, раньше всякого опыта, вынужден свойствами своего рассудка думать согласно категории причинности и представлять себе явления во времени и в пространстве (Рейнке называет время и пространство тоже категориями; это не описка, а своеобразное понимание учения о категориях, на котором я здесь останавливаться не стану); но точно так же он, по свойствам своей организации, вынужден дышать, двигаться, принимать пищу и т. д. Так как человек составляет часть природы, то он подлежит ее великому закону—закону приспособления к условиям своего существования. И было бы совершенно нелепо думать, что этот закон приспособления предписывается природе нашим рассудком. Но этому закону подчиняются также и *духовные* свойства организмов, которые ведь также относятся к природе; они также развиваются с развитием организма. Все формы приспособления организма к окружающей его среде,—легкие, жабры и т. д.,—даются организму также a priori, как и формы мышления. Обе эти группы свойств организма получаются им по наследству и развиваются по мере развития его из клеточки, в которой таких свойств совсем незаметно. Если мы зададимся вопросом о том, как приобретены они были данным видом животных, то нам придется обратиться к истории развития земли, но если мы возьмем отдельную особь,—человека или какое-нибудь другое животное,—то все ее свойства, как физические, так и духовные, даны ей a priori.

Так рассуждает Рейнке. Эти его рассуждения интересны и справедливы, но кантовское a priori получает, благодаря ему, совсем новый вид. И едва ли Рейнке встретил бы одобрение со стороны самого Канта. Достаточно сказать, что Рейнке отказывается признать за временем, пространством и причинностью исключительно суб'ективный характер. Напротив. «Аналогия с приспособлением телесных форм приводит меня к тому выводу,—говорит он,—что априорные законы мышления совсем не существовали бы, если бы они... не соответствовали реальностям вне нас». Это звучит совсем уже материалистически; хотя Рейнке,—принадлежащий к числу столпов современного *неовитализма*,—конечно, не материалист. И, разумеется, нынешние неокантианцы в

роде Когена, Лассвица или даже Риля ни за что не согласятся с тем, что говорит Рейнке об a priori. Но современная биология не оставляет их в покое.

«Я не знаю,—говорит другой немецкий писатель,—как справляются с учением о развитии те философы, которые придерживаются кантовской теории познания. Для Канта человеческая душа была данной, в своих элементах неизменной величиной. Для него речь шла только о том, чтобы определить ее априорное имущество и вывести из него все остальное, а не о том, чтобы показать происхождение этого имущества. Но если мы исходим из той аксиомы, что человек постепенно развился из комочка протоплазмы, то нужно будет из элементарных жизненных проявлений клеточки вывести как раз то, что для Канта было основой... всего мира явлений» (Ph. Beck, «Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde», Leipzig 1904, S. 33). Но в том-то и дело, что кантианцы до сих пор вовсе и не задумывались над тем, согласима ли их теория познания с учением о развитии, и даже очень удивлялись, когда кто-нибудь предлагал им подумать об этом. Я помню, как презрительно пожимали плечами мои приятели-кантианцы, когда я в споре с Конр. Шмидтом выставил против Канта те соображения, которые выставляет Ф. Бек в вышеприведенной мною цитате. Но истина берет свое, и теперь даже такой, можно сказать, неисправимый кантианец, как Виндельбанд, оказался вынужденным спросить себя, может ли признавать «феноменальность» времени (die Phaenomenalität der Zeit) тот, кто придерживается теории развития (см. его статью «Nach hundert Jahren» в сборнике «Zu Kant's Gedächtniss», Berlin 1904, S.S. 17—18).

Виндельбанд находит, что тут наука ставит перед кантианством «трудную проблему». Но «проблема» в данном случае не «трудна», а просто-напросто *неразрешима*.

Развитие совершается *во времени*, а между тем, по Канту, время есть только суб'ективная форма созерцания. Если я придерживаюсь философии Канта, то я противоречу сам себе, говоря о том, что было *до меня*, т.-е. тогда, когда не было меня, а значит, также и форм моего созерцания: пространства и времени. Правда, из этого затруднения ученики Канта пытались выйти с помощью указания на то, что у Канта речь идет о формах созерцания и мышления не отдельного человека, а всего человечества. Но это указание ничему не помогает, а только создает новые затруднения.

Во-первых, я должен признать одно из двух: *или* другие люди существуют *только в моем представлении*, и в таком случае их не было до меня и не будет после моей смерти: *или же* они существуют *вне меня* и независимо от моего сознания, в этом случае мысль об их существовании до меня и после меня не заключает в себе, конечно, ничего противоречивого; но именно теперь-то и возникают для кантовой философии новые, неопреодолимые затруднения. Если люди существуют *вне меня*, то это *«вне меня»*, очевидно, и есть то, что, благодаря строению моего мозга, представляется мне *пространством*. Стало быть, пространство не есть только суб'ективная форма созерцания; стало быть, ему тоже соответствует некоторое об'ективное «an sich» («само по себе»). Если люди жили *до меня* и будут жить *после меня*, то этим *«до меня»* и *«после меня»*, очевидно, опять соответствует какое-то «an sich», не зависящее от моего сознания и только отражающееся в этом сознании в форме времени. Стало быть и *время не только суб'ективно*. Наконец, если люди существуют вне меня, то они принадлежат к числу тех вещей самих по себе, о возможности познания которых мы, материалисты, спорим с кантианцами. И если *их* поступки способны так или иначе обусловливать *мои* действия, а мои действия способны влиять на их поступки,—что неизбежно должен допустить тот, кто признает, что человеческие общества и развитие их культуры существуют не только в его сознании,—то ясно, что категория причинности применима к реально существующему внешнему миру, т.-е. к миру ноуменов, к вещам самим по себе. Словом, другого выхода нет: *или суб'ективный идеализм*, последовательно приводящий к *солипсизму* (т.-е. к признанию того, что другие люди существуют лишь в моем представлении), *или* отказ от кантовских посылок, отказ, логическим завершением которого должен быть переход на точку зрения *материализма*, как я это показал еще в моем споре с Конрадом Шмидтом.

Пойдем еще дальше. Перенесемся мысленно в ту эпоху, когда на земле существовали только весьма отдаленные предки человека,—например, во вторичную эпоху. Спрашивается, как обстояло *тогда* дело с пространством, временем и с причинностью? *Чьими* суб'ективными формами были они в то время? Суб'ективными формами ихтиозавров? *И чей рассудок* диктовал *тогда* свои законы природе? Рассудок археоптерикса? На эти вопросы философия Канта *не может дать ответа*. И она должна быть отвергнута, как совершенно несогласимая с современной наукой.

Идеализм говорит: *без суб'екта нет об'екта*. История земли показывает, что *об'ект существовал гораздо раньше, чем появился суб'ект*, т.-е. гораздо раньше, чем появились организмы, обладающие заметною степенью сознания. Идеалист говорит: *рассудок диктует природе ее законы*. История органического мира показывает, что «рассудок» появляется лишь на высокой ступени лестницы развития. А так как это развитие может быть об'яснено только законами природы, то выходит, что природа продиктовала рассудку его законы. Теория развития *обнаруживает истину материализма*.

История человечества есть частный случай *развития вообще*. Поэтому, в сказанном заключается и ответ на вопрос о том, можно ли соединить учение Канта с материалистическим об'яснением истории. Конечно, эклектик все может соединить в своем уме. С помощью эклектического мышления можно соединять Маркса не только с Кантом, но и со средневековыми «реалистами». Что же касается людей, последовательно мыслящих, то им незаконное сожительство Маркса с философией Канта должно представляться чем-то чудовищным в полном смысле этого слова.

Кант говорит в своей *«Критике практического разума»*, что величайшая обязанность философа быть *последовательным*, но что именно это то обыкновенно встречается реже всего. Это его замечание невольно вспоминается как по поводу его самого, так и по поводу тех подмастерьев и учеников философии, которые хотят соединить его с Марксом.

«Критики Маркса» ,—и в их числе упомянутый выше armer Konrad,—много и громко кричали, будто Энгельс обнаружил полное непонимание Канта, когда сказал, что учение о непознаваемости внешнего мира лучше всего опровергается опытом и промышленностью. На самом деле Энгельс был безусловно прав. Всякий опыт и всякое производительное действие человека представляет собою *активное* его отношение ко внешнему миру, намеренное вызывание известных явлений. А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: *аффицирования* меня этою вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себе «аффицировать» мое «я» известным, заранее определенным мною образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посредство которых я заставляю ее действовать. Но это еще не все. Заставляя эту вещь действовать на меня известным образом, я становлюсь к ней в отношение *причины*. А Кант говорит, что категория причины не имеет никакого отношения

к «вещам самим по себе»; следовательно, здесь опыт опровергает его еще лучше, чем опровергал он сам себя, когда говорил, что категория причины относится лишь к *явлениям* (а не к вещам самим по себе), и в то же время утверждал, что вещь «сама по себе» действует на наше «я», т.-е. служит *причиною* явлений. А из этого опять следует, что очень ошибался Кант, когда говорил, что «формы нашего мышления» (категории, или «основные понятия рассудка», например, причинность, взаимодействие, существование, необходимость) суть только «*априорные формы*», т.-е. что вещи в себе не подлежат причинному отношению, взаимодействию и т. п. В действительности основные формы нашего мышления не только вполне соответствуют тем отношениям, которые существуют между вещами в себе, но и *не могут не соответствовать* им, потому что иначе сделалось бы невозможным наше существование вообще, а следовательно, и существование наших «форм мышления». Правда, мы очень способны ошибаться в изыскании этих основных форм, мы можем принять за категорию то, что вовсе не есть категория. Но это вопрос другой, прямого отношения сюда не имеющий. По его поводу мы ограничимся одним замечанием: когда мы говорим о познаваемости внешнего мира, мы вовсе не хотим сказать этим, что первый встречный философ имеет о нем правильное понятие.

Хорошо, пусть неправ Кант, пусть его дуализм не выдерживает критики. Но ведь самое существование внешних предметов все-таки остается недоказанным. Как вы покажете, что неправ Юм, что неправы суб'ективные идеалисты, например, Берклей, взгляды которого вы изложили в начале этого примечания?

На вопрос о суб'ективном идеализме я и отвечать не считаю нужным. Чей ум может удовлетвориться этой философией, логически приводящей, как я сказал выше, к *солипсизму*, с тем спорить бесполезно; но того можно и должно попросить быть последовательным. А последовательность для такого человека заключается, например, в отрицании даже акта своего собственного рождения: солипсист, не признающий ничего, кроме своего «я», разумеется, сделал бы большую логическую ошибку,—настоящее умственное salto mortale,—если бы допустил, что его мать существует или существовала не только в его представлении. При том же, никто не «ощущал» себя в процессе своего рождения; поэтому, солипсист не имеет ровно никакого основания называть себя «рожденным женщиной». Но подобным идеализмом удовлетворится разве только ум несчастного Поприщина. Такой идеализм есть не что иное, как приведение к нелепости того критицизма, который сомневается в познаваемости внешнего мира. Человек должен действовать, умозаключать и верить в существование внешнего мира,—говорил Юм. Нам, материалистам, остается прибавить, что такая «вера» составляет необходимое предварительное условие мышления *критического*, в лучшем смысле этого слова, что она есть неизбежное salto vitale философии. Основной философский вопрос решается не противопоставлением «я» «*не-я*», т.-е. внешнему миру; такое противопоставление способно завести лишь в тупой переулок абсурда. Для решения названного вопроса необходимо выступить за пределы «я» и рассмотреть, как относится «*он*» (организм, обладающий сознанием) к окружающему его *внешнему миру*. Но как только вопрос принимает этот,—единственный рациональный,—вид, тотчас же становится очевидно, что «суб'ект» вообще, а следовательно, и мое «я», не только не диктует законов об'ективному миру, но представляет собою лишь составную часть этого мира, *рассматриваемую с другой стороны*, со стороны мысли, а не со стороны протяжения, как сказал бы Спиноза, который был несомненным материалистом, хотя его и отказываются признать таковым историки философии [1]).

Этим решительным шагом мысли разрубается также и весь гордиев узел юмова скептицизма. Само собою разумеется, что пока я сомневаюсь в существовании внешних предметов, до тех пор и вопрос о причинной связи *между ними* по необходимости остается передо мною в том виде, какой он принял у Юма: я имею право говорить только о последовательности моих собственных впечатлений, неизвестно откуда берущихся. Но когда работа моей мысли убеждает меня, что сомнение в существовании внешнего мира приводит мой ум к нелепости, и когда я,—*уже не «догматически», а «критически»*,—об'являю существование внешнего мира несомненным, тогда я тем самым признаю, что мои впечатления являются результатом действия на меня внешних предметов, т.-е. приписываю причинности об'ективное значение.

Разумеется, при известном настроении мыслителя, указанное мною salto vitale мышления может показаться ему неправомерным, и он почувствует себя расположенным вернуться к Юму. Но точка зрения Юма осуждает мысль на полную неподвижность: сам Юм покидал ее всякий

[1]) Ср. Фейербаха: «Was für mich, oder subjectiv ein reingeistiger, immaerieller, unsinnlicher Akt, ist an sich, oder objectiv, ein materieller, sinnlicher». Что для меня, или су'бективно есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, об'ективно, есть акт материальный, чувственный. Werke, II, 350).

раз, когда, желая мыслить, он начинал «верить» в существование внешнего мира. Вот почему возврат к Юму представляет собою, по справедливому замечанию Энгельса, шаг назад сравнительно с материализмом. В настоящее время такой шаг назад делают, между прочим, *эмпириомонисты*, философию которых Риль совершенно правильно называет возобновлением философии Юма («Zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart», Leipzig 1903, S, 101).

По этому поводу можно заметить, пожалуй, что и химия, и биология, в конце концов, сведутся, вероятно, к молекулярной механике. Но читатель видит, что Энгельс, говорит не об этой механике, которой не имели, да и не могли иметь в виду французские материалисты, равно как и Декарт, их учитель, в деле построения *«животной машины»*. Каковы были те механические причины, к которым прибегал Декарт для об'яснения явлений, совершающихся в животном организме, можно видеть хотя бы из первой части его сочинения *«О страстях»* («Des passions en général etc.»). А до какой степени мало вязалось механическое мировоззрение французских материалистов с историческим взглядом на природу, лучше всего показывает знаменитая книга «Système de la Nature» («Система природы»). В шестой главе первой части этой книги авторы ее сталкиваются с вопросом *о происхождении человека*. Хотя мысль о постепенном его *(зоологическом)* развитии и не кажется им *«противоречивой»*, но по всему видно, что она является в их глазах весьма мало вероятной «догадкой». Если бы кто-нибудь восстал против подобной догадки; если бы кто-нибудь сказал им, что «природа действует с помощью известной суммы общих и неизменных законов» (как будто общие и неизменные законы противоречат развитию!!), если бы к этому прибавили, что «человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д. существуют от века и остаются вечно неизменными», то авторы «не воспротивились бы и этому»: они заметили бы только, что и этот взгляд не противоречит тем истинам (механического материализма), которые они излагают. В конце концов, они выходят из затруднений с помощью таких соображений: «Человеку не дано знать все; ему не дано знать свое происхождение; ему не дано проникнуть в сущность вещей и дойти до первых причин; но он способен иметь разум и добрые намерения, он способен чистосердечно признать, что не знает того, чего знать не может, и не ставить непонятных слов и нелепых предположений на место своего незнания (»Syst. de la Nat.», лондонское издание 1781 г., ч. I, стр. 75). Предостережение для тех, которые любят пофилософствовать о «границах познания природы».

Недостатком *«разума»* авторы «Системы природы» об'ясняют все исторические злоключения человечества. «Народы не знали истинных оснований власти, они не смели требовать счастья от своих правителей, которые обязаны были доставить им его... Неизбежным следствием подобных мнений явилось вырождение политики в роковое искусство жертвовать счастьем всех капризу одного или нескольких привилегированных» и т. д. (Там же, стр. 291). При таких взглядах можно было с успехом бороться против существующих «привилегий», но нельзя было и думать о научном понимании истории. Подробнее об этом см. у Бельтова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и в моей книге «Beiträge zur Geschichte des Materialismus».

Что такое категорический императив? Почему так презрительно говорит о нем Энгельс? Неужели только потому, что он подсказывает слишком высокие идеалы? Нет, не потому.

Что такое идеал? «Идеал, отвечает филистер, это цель, к которой мы нравственно обязаны стремиться, но которая стоит так высоко, что мы никогда ее не достигнем». Из этого у филистера вытекает тот чрезвычайно приятный для него вывод, что «вера в идеал» совместима с такими поступками, которые, по меньшей мере, не имеют ничего общего с «идеалом». В семидесятых годах в России бывали такие «идеальные» жандармские офицеры, которые, арестуя «нигилиста», уверяли его, что социализм, действительно, очень хорошая вещь, что лучше социализма и придумать ничего невозможно, но что, в то же время, идеал недостижим, что, живя на земле, приходится о земном и думать, а «земное» требует, чтобы он, идеальный жандармский офицер, «сыскав, представил» не менее идеального нигилиста, и вот он «ищет и представляет». Жандармы, всего вернее, лгали, когда говорили о своем стремлении к «идеалу». Но возьмем другой пример. Наши «легальные» народники стремились к своим «идеалам» совершенно искренно. Посмотрите, однако, что выходило из их искреннего к ним отношения. Их общественным идеалом был свободный «народ», самостоятельно развивающийся без всяких препятствий со стороны правительства и высших сословий. И правительство, и высшие сословия совершенно стирались, если не совершенно уничтожались в народническом идеале. Что же делали народники для осуществления своего идеала? Иногда просто плакали о разложении «устоев» («плакали над цифрами», по выражению Г. И. Успенского). Иногда советовали правительству увеличить крестьянские наделы и уменьшить податной гнет. Иногда,—это были уж самые последовательные и непримиримые,—«садились на землю». Но все это совсем не

приближало русской действительности к народническому идеалу. Вот почему народники плакали не только над цифрами, но и над самими собою. Они сознавали полное бессилие своих идеалов. Но откуда же происходило это бессилие? Дело ясно: у них не было *никакой органической связи между идеалами и действительностью.* Действительность шла в одну сторону, а идеалы шли в другую, а лучше сказать,—оставались на одном месте, продолжали «*сидеть на земле*» вместе с г.г. легальными народниками, так что расстояние между идеалами и действительностью все более и более увеличивалось, вследствие чего идеалы с каждым днем становились бессильнее и бессильнее. Вот над *такими* идеалами, разумеется, посмеялся бы Энгельс, как смеялся и Гегель. Но насмешка относилась бы тут не к возвышенности идеалов, а именно к их *бессилию,* к их оторванности от общего хода русского движения. Энгельс посвятил всю свою жизнь чрезвычайно высокой цели: освобождению пролетариата. У него тоже был «идеал»; но он не был оторван навеки от действительности. Его идеал это была та же действительность, но *действительность завтрашнего дня,* действительность, которая будет иметь место не потому, что Энгельс идеален, а потому, что свойства нынешней действительности таковы, что из нее, по ее собственным, внутренним законам, должна развиться та действительность завтрашнего дня, которую можно назвать идеалом Энгельса. Люди неразвитые могут спросить нас: если все дело в свойствах действительности, то при чем же тут Энгельс, чего он вмешивается в неотвратимый исторический процесс со своими идеалами? разве без него не обойдется дело? *С об'ективной стороны* положение Энгельса представляется так: в процессе перехода из одной своей формы в другую действительность захватила его, как одно из необходимых орудий предстоящего переворота. *С суб'ективной стороны* выходит, что Энгельсу приятно это участие в историческом движении, что он считает его своим долгом и великой задачей своей жизни. Законы общественного развития так же мало могут осуществляться без посредства людей, как законы природы без посредства материи. Но это вовсе не значит, что «*личность*» может игнорировать законы общественного развития. В самом лучшем случае она будет наказана за это тем, что станет в положение смешного Дон-Кихота.

В своем известном сочинении «Wirtschaft und Recht» Штаммлер выражал большое недоумение по поводу того, что социал-демократы, с одной стороны считают революцию пролетариата *неизбежной,* а с другой—находят нужным содействовать наступлению этой

революции. По его мнению, это так же странно, как создавать партию для содействия астрономически неизбежным лунным затмениям. Но такое его замечание показывает, как, впрочем, и вся его книга, что он совсем не понял той *материалистической* философии, которая лежит в основе современного социализма. Еще Д. Пристлей совершенно правильно говорит: «Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain». Т.-е.: хотя цепь событий необходима, но наши решения и действия составляют необходимое звено этой цепи (Disquisitions, vol. I, p. 110). Кант считал Пристлея фаталистом. Но где же тут фатализм? Его нет и следа, как на это указывал сам Пристлей в своем споре с Прайсом.

Теперь поговорим о категорическом императиве. Что это такое? Кант называет императивами правила, имеющие «признак долженствования». Императив может быть *условным* или *категорическим.* Условный императив определяет волю только по отношению к данному, желательному действию. *Категорический* императив определяет волю *независимо* от той или другой искомой цели; он определяет волю, как таковую, «даже прежде, чем я спрошу себя, имею ли я способность, достаточную для произведения искомого действия, или что мне надо делать, чтобы произвести его». Кроме признака долженствования, категорический императив имеет, стало быть, и признак безусловной *необходимости.* Если кому-нибудь скажут, что надо работать и копить деньги на черный день, то это будет *условный императив:* человек должен копить деньги только в том случае, если он не хочет бедствовать на старости лет и не имеет возможности обеспечить себя от бедности другим путем. А вот правило *не давать ложных обещаний* касается только воли человека, как таковой, и нисколько не зависит от тех целей, которые преследует данный человек. Этим правилом хотение определяется a priori. И это есть *категорический* императив. «Следовательно, — говорит Кант,—практические законы относятся только к воле, независимо от того, что создается путем ее причинности, и от последней... можно отрешиться, чтобы иметь эти законы чистыми» («Критика практического разума», перевод Н. М. Соколова, СПБ. 1897, стр. 21).

Есть, собственно, только один категорический императив, который гласит: *поступай лишь согласно такому правилу, которое ты мог бы желать возвести в общий закон* («Grundlegung zur Methaphysik der Sitten», Leipzig 1897, S. 44).

В пояснение своей мысли Кант приводит несколько примеров. Данное лицо до такой степени несчастно, что жизнь стала ему в тягость,

и оно спрашивает, позволительно ли ему наложить на себя руки. Где искать ответа на этот вопрос? В категорическом императиве. Что было бы, если бы самоубийство сделалось общим законом? Было бы то, что прекратилась бы жизнь. Стало быть, самоубийство не согласно с нравственностью. Еще пример. Кто-нибудь вверил другому человеку на хранение свое имущество. Спрашивается, позволительно будет этому другому лицу утаить его? И этот вопрос кажется также легко разрешимым с помощью категорического императива: если бы все люди утаивали вверенное им имущество, то никто не стал бы и вверять его. Третий пример. Зажиточный человек легко мог бы помогать беднякам, но отказывается делать это. Не противоречит ли это нравственному долгу? Противоречит: никто не может желать, чтобы такое поведение стало общим правилом, так как каждый может очутиться в затруднительном положении.

Эти примеры хорошо раз'ясняют мысль Канта, но они же обнаруживают и ее несостоятельность. Еще Гегель справедливо заметил, что пример со вверенным имуществом неубедителен, так как ведь можно спросить себя: что же за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение? А если бы кто-нибудь ответил указанием на то, что тогда труднее стало бы сберегать имущество, и что сама собственность сделалась бы, в конце концов, невозможной, то ведь можно спросить также: а зачем нужна собственность? В учении Канта нет, по словам Гегеля, ни одного нравственного закона, который был бы ясен сам по себе, без дальнейших рассуждений и без противоречий, независимо от других определений. Это справедливо и это особенно заметно на примере с самоубийством. В самом деле, ведь в нем речь идет о самоубийстве не всех людей вообще, а только таких, которые разбиты тяжелой жизненной борьбою, самоубийство же таких людей еще не прекратило бы жизни.

Гегель говорит, кроме того, что у Канта каждый определенный нравственный закон есть пустое утверждение, ничего не говорящая тавтология, соответствующая формуле $A = A$: вверенное имущество есть вверенное имущество, собственность есть собственность. Это тоже вполне справедливо и вполне понятно. Для Канта просто-напросто не существовали те вопросы, которые Гегель противопоставляет его «пустым утверждениям»: что за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение? зачем собственность? и т. д. *Идеал Канта,* его «Царство целей» («Reich der Zwecke», см. «Crundlegung», стр. 58) *был отвлеченным идеалом буржуазного общества, нормы которого представлялись Канту непререкаемыми велениями «практического разума».* Кантова мораль

есть буржуазная мораль, переведенная на язык его философии, главным недостатком которой была,—как мы уже видели, — полная неспособность справиться с вопросами *развития.* Чтобы подтвердить это, я остановлюсь на третьем из приведенных выше и заимствованных у Канта же примеров. Но предварительно я попрошу читателя заметить, что Кант был решительным противником утилитарной нравственности. По его мнению, принцип счастья не заключает в себе никаких других основ для определения воли, кроме тех, которые присущи способности желания; но разум, определяющий волю, не может считаться с этой низшей способностью. Он настолько отличается от нее, что даже малейшая примесь проистекающих из нее побуждений «лишает его силы и преимуществ, так же, как малейшая эмпирическая примесь, как условие в математической демонстрации, понижает и уничтожает все действие демонстрации» («Критика практического разума», стр. 27). Принцип нравственности заключается в независимости от желаемого предмета.

Эта независимость от желаемого предмета издавна подавала повод к шуткам и эпиграммам (см., например, 388—389 «Ксении» Шиллера-Гете). Я не могу передавать их здесь [1]). Я хочу только сказать, что третий из вышеприведенных примеров Канта может быть признан убедительным *только в том случае, если мы станем на точку зрения утилитарной нравственности и заставим наш «практический разум» принимать в соображение нашу «способность желания»:* ведь, по Канту, я потому должен помогать другим, что у меня самого может оказаться надобность в помощи с их стороны. Чего утилитарней? Кроме того, я хочу обратить внимание читателя на то обстоятельство, что, возражая утилитаристам, Кант всегда имеет в виду принцип *«личного счастья»,* который он справедливо называет *принципом себялюбия.* И именно потому он не умеет справиться с основным вопросом морали. На самом деле, в основе нравственности лежит стремление не к *личному счастью,* а к

[1]) Впрочем, вот одна из Ксений:

Gewissenskrupel.

Gerne dien'ich den Freunden, doch thu'ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Decisum.

Da ist kein andrer Rat, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebietet.

(Т.-е. Угрызение совести: Охотно служу я своим друзьям; но, к сожалению, я делаю это с удовольствием, и я боюсь, что я недобродетелен. Решение: Другого выхода нет: возненавидеть их и делай с отвращением то, что повелевает тебе долг).

счастью целого: племени, народа, класса, человечества. Это стремление не имеет ничего общего с *эгоизмом.* Напротив, оно *всегда предполагает* большую или меньшую степень *самопожертвования.* И так как социальные чувства могут передаваться от поколения к поколению и усиливаться путем естественного подбора (см. очень дельные замечания Дарвина на этот счет в его книге о происхождении человека), то самоотвержение может принять иногда такой вид, как будто бы оно было делом «автономной воли», чуждой всякой примеси «способности желания». Но это бесспорное обстоятельство ни мало не исключает *утилитарной основы* этой возвышенной способности. Если бы самоотвержение не было полезно данному обществу, классу или, наконец, данному животному виду в его борьбе за существование (напомним, что социальные чувства свойственны *не только* человеку), то оно было бы чуждо особям, принадлежащим к этому обществу, классу или виду. Вот и все. Данная особь родится с априорной «способность к самоотвержению» точно так же, как родится она,—по вышеприведенному (в примечании шестом) замечанию Рейнке,—с «априорною способностью к дыханию и пищеварению»; но в этой «априорности» нет ничего таинственного: она постепенно образовалась в длинном-длинном процессе развития.

С точки зрения развития и общественной пользы легко разрешаются те вопросы, с помощью которых Гегель ниспровергал нравственные законы Канта: для чего нужно хранение имущества? зачем собственность? и т. д. Но,—повторяю,—в учении о морали еще ярче, чем в теории познания, обнаруживается неуменье Канта и его последователей стать на точку зрения развития. И здесь так же часто, как и по поводу кантовой теории познания, приходится часто вспоминать собственные слова Канта: «величайшая обязанность философа быть *последовательным,* но именно это-то обыкновенно встречается реже всего».

Современник Канта Якоби, восставая против его учения о нравственности, говорил в письме к Фихте: «да, я атеист и безбожник, желающий, в противовес воле, которая ничего не желает, лгать, как лгала Дездемона, умирая; я хочу лгать и обманывать, как Пилад, выдававший себя за Ореста; убивать, как Тимолеон; нарушать закон и клятву, как Эпаминонд и Иоанн де Витт; совершить самоубийство, как Оттон; ограбить храм, как Давид, и даже срывать колосья в субботу, только потому, что я голоден, и закон создан для человека, а не человек для закона». Это очень хорошо, и Гегель был совершенно прав, когда находил эти мысли Якоби «вполне чистыми, так как выражение их в первом лице «я есмь», «я хочу» не может мешать их об'ективности». Но

ведь та,—вполне правильная,—мысль, что закон для человека, а не человек для закона, дает ***непоколебимое основание для утилитарной морали, понимаемой в ее истинном, т.-е. об'ективном значении.***

10. Еще Гегель заметил, что нелепо смотреть с точки зрения морали на исторические события (см. его «Чтения по философии истории», стр. 67, 1-го изд. 9-го тома полного собр. его сочинений). Но наши «передовые писатели» до сих пор не понимают справедливости этого замечания (о котором они, правда, едва ли даже и слышали). Они самым искренним образом скорбят о повреждении нравов, сопровождающем разложение старых «устоев» народной жизни, устоев, на которых выросли целые леса розог и целые горы зуботычин. Фабричный пролетариат является в их глазах вместилищем всяческих пороков. Научный социализм смотрит на дело иначе. Что развитие капиталистического производства неизбежно ведет за собою то, что можно назвать деморализацией трудящихся, т.-е. прежде всего разрыв с установившеюся, вековечною нравственностью, это знали представители научного социализма гораздо раньше, чем это заметили «передовые» русские писатели (см., напр., книгу Энгельса «Die Lage der arbeitenden Klasse in England», Leipzig 1845, стр. 120 и след.). Но Энгельс не мечтал о возобновлении патриархальных отношений, а что всего важнее,—он понимал, как из *«безнравственности»* фабричного пролетариата вырастает новая *«нравственность»*, нравственность *революционной борьбы с существующим порядком вещей,* которая, в конце концов, создаст новый общественный строй, где уже не будут «развращаться» трудящиеся, потому что исчезнут *источники* их «развращения» (стр. 256 и след.).—Современное состояние русской «передовой» мысли можно выразить так: мы даже представления не имеем о том, что знала, действительно, передовая мысль Запада еще полстолетия назад. Поистине, есть отчего в отчаяние придти!

[Эти строки написаны были в 1892 году, когда еще продолжались наши споры с *нелегальным* народничеством (сохранившимся в виде остатков «народовольства») и только еще подготовлялась наша полемика с *легальными* народниками, особенно обострившаяся во второй половине девяностых годов. Теперь нашим «передовым» писателям некогда скорбеть о разложении «старых устоев» и теперь они уже не сожалеют о появлении у нас *пролетариата:* сама жизнь показала им теперь, как велико революционное значение этого класса; и «передовая» печать щедро расточает теперь ему комплименты. *Лучше поздно, чем никогда;* но я скажу: лучше было бы рано, чем поздно. Если бы наши «передовые»

люди раньше отказались от своего нелепого взгляда на пролетариат, как на простую «*язву*», и если бы они, отказавшись от этого взгляда, способствовали всеми силами развитию самосознания этого класса, то пресловутая «черная сотня» не играла бы той опасной политической роли, которую она играет. Упорное и продолжительное отстаивание «передовой» интеллигенцией народнических предрассудков, поистине, составляет ее ***политическое преступление***, за которое строго наказывает ее теперь неумолимая история].

11. Что касается первобытного общество, то исторические взгляды Маркса блестяще подтверждены исследованиями *Моргана* (см. его сочинение «Древнее общество», появившееся первоначально на английском языке; теперь существует немецкий, русский и, если не ошибаемся, польский переводы). Некоторые недобросовестные критики утверждают, что выводы Моргана относительно родового быта основываются лишь на изучении общественной жизни краснокожих Северной Америки. Достаточно прочитать его книгу, чтобы убедиться в полнейшей несостоятельности подобных «критических» замечаний. Точно так же достаточно было бы обстоятельно, т.-е. из первых источников, ознакомиться с историей античного мира, чтобы увидеть, до какой степени неоспоримо все то, что говорят о ней Морган и Энгельс (см. сочинение этого последнего «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats», т.-е. «Происхождение семьи, частной собственности и государства»). [Но, несмотря на недоброжелательное отношение многих ученых к труду Моргана, гениальные мысли этого человека не пропали для современной этнологии. В Северной Америке под его влиянием возникла целая школа этнологов, труды которых печатаются в ежегодных,—чрезвычайно замечательных, — «reports» смитсонианского института и дают много драгоценнейшего материала для материалистического обоснования истории первобытного общества. В Европе к числу сочинений, основывающихся на исследованиях Моргана, нужно отнести прежде всего ценные работы нашего немецкого товарища Г. Кунова о системах родства у австралийских негров, об общественном строе в Мексике и в государстве Инков и, наконец, о матриархате в связи с развитием производительных сил у «диких» племен. Впрочем, говоря об Европе, приходится признать, что здесь влияние морганoвских идей до сих пор еще сравнительно слабо. Но несомненно, что и здесь «народоведение» все чаще и чаще прибегает к чисто материалистическим об'яснениям общественных явлений. Я не думаю, чтобы такой исследователь, как Карл фон-ден-Штейнен, интересовался историческим материализмом; по

крайней мере, в его работах нет даже намека на то, что он хоть немного знаком с этой теорией. Но в его поучительной книге «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894, от начала до конца неизменно,—и в большинстве случаев удачно,—применяется, именно, тот метод, который рекомендуется «экономическими» материалистами. Даже Ратцель, который считает нужным оправдываться от упрека в материализме (см. его «Völkerkunde», II, S. 631), ставит развитие «духовной» культуры в причинную зависимость от культуры «материальной». Он говорит: «Сумма культурных приобретений у каждого народа на каждой ступени развития составляется из *материальных* и *духовных* приобретений. Эти приобретения делаются неодинаковыми средствами, не с одинаковой легкостью и не в одно время... В основе духовных культурных приобретений лежат материальные» (Там же, том I, стр. 17). Это тот же исторический материализм, но только непродуманный до конца и потому отчасти непоследовательный, отчасти наивный. И с совершенно таким же, так сказать, естественно-выросшим и потому наивным и более или менее непоследовательным материализмом встречаемся мы во множестве сочинений, посвященных вопросам о развитии тех или других специальных областей первобытной «культуры», или, выражаясь языком Маркса, тех или других «*идеологий*». Так, например, исследование первобытного *искусства* твердой ногой стало на *материалистическую* почву; в подтверждение этого можно было бы привести длинный список сочинений, появившихся в Европе и в Соединенных Штатах Северной Америки, но я ограничусь указанием на существующие и в русском переводе работы Гроссе «Die Anfänge der Kunst» и Бюхера «Arbeit u. Rhythmus». Интересно, что эта последняя работа вышла из-под пера человека, взгляд которого на причины экономического развития прямо противоположен материалистическому взгляду (как это видно из того, что Бюхер писал о взаимном отношении *игры* и *труда*). Но, видно, от влияния истины не всегда можно уйти теперь даже буржуазному ученому, которому неприятно признать ее вследствие тех или других предрассудков. По всему видно, что мы быстро приближаемся теперь к тому времени, когда в общественной науке повторится то же, что мы уже теперь наблюдаем в естествознании: все явления будут об'ясняться материалистически, а основная мысль материализма будет отвергаться, как несостоятельная. Чем об'ясняется такое двойственное отношение к материализму, понять не трудно: последовательное материалистическое миросозерцание есть ***миросозерцание революционное по преимуществу***, а «образованные классы» западных стран совсем не склонны теперь к революции. Что я не клевещу на «образованные

классы», говоря это, видно, между прочим, из интересной книжки американца Эдвина Р. А. Зелигмэна: «The economic Interpretation of History», New-York 1902. Профессор Зелигмэн прямо говорит, что исторический материализм очень вредит себе в глазах ученых своей тесной связью с социализмом (см. стр. 90 его книги) и своими, будто бы, нелепыми преувеличениями («absurd exaggerations»), к числу которых принадлежит его отрицательное отношение к религии вообще и к христианству в частности (см. всю четвертую главу названной книги). Так как Зелигмэн считает материалистическое об'яснение истории правильным, и так как он хотел бы добиться признания его правильности другими учеными, то он старается доказать, что можно держаться материалистического об'яснения истории и не разделять тех атеистических и социалистических выводов, к которым приходило до сих пор огромнейшее большинство его сторонников. Надо сознаться, что Зелигмэн, по своему, прав: *при известной непоследовательности,* предлагаемая им логическая операция, очевидно, возможна. И для общественной науки было бы полезно, если бы буржуазные ученые послушались совета, данного им Зелигмэном: отказываясь от «преувеличений» современного марксизма, они, разумеется, делали бы большую ошибку. Но, совершенно отвергая исторический материализм, они делают уже не одну ошибку, а многое множество их; из двух зол первое было бы, стало быть, все-таки меньшим...

Но как бы там ни было, а покойный Н. Михайловский жестоко ошибался, когда утверждал в своем споре с «русскими учениками Маркса», что исторический материализм, по своей внутренней слабости, не может привлечь к себе внимание ученого мира. Теперь внимание ученого мира со всех сторон привлекается к нему, и хотя буржуазные ученые, по вышеуказанной причине, в большинстве случаев, пока еще очень мало склонны к признанию его научных достоинств, но теперь даже специалисты по *географии* нередко говорят о нем в специальных работах и, например, некоторые члены берлинского географического общества потратили уже не мало пороху в борьбе с ним. Это—отрадное и весьма немаловажное знамение времени].

Примечания к первому изданию в первоначальной редакции.

Конец 7-го примечания в первом издании. Соответствует стр. 385 – 396.

Так, напр., мы знаем, что по учению Канта вещи сами по себе, действуя на нас, дают материал, перерабатываемый нашим сознанием. Но, как справедливо замечает Ибервег (стр. 233 русского перевода его «Истории философии нового времени»), «действие включает в себе временность и причинность, за которыми, как формами a priori, с другой стороны, Кант признает значение только в пределах мира явлений, а не по ту сторону его». Можно было бы указать не мало других противоречий подобного же рода, но разумеется, не в этом кратком примечании.

На тему о непознаваемости «вещей в себе» охотно распространяются теперь некоторые немецкие и русские «философы». Им кажется, что они высказывают при этом необыкновенно глубокие истины. Но это большая ошибка. Гегель совершенно верно заметил, что «вещь сама по себе» есть не что иное, как отвлечение от всяких определенных свойств, пустая абстракция, о которой нельзя *ничего знать* именно потому, что она есть отвлечение от всякой определенности. Мы не знаем, что такое вещи в себе... Конечно, нет! Вопрос: «что такое?» предполагает известные свойства вещи, которые должны быть указаны; а раз *мы отвлекаемся от всех свойств вещи,* мы, конечно, не можем ответить на вопрос, какова она, так как в этом вопросе содержится уже невозможность ответа. Трансцендентальный идеализм «переносит» в сознание все свойства вещей, как по отношению к форме, так и по отношению к содержанию. Понятно, что с этой точки зрения един-

ственно от меня, от суб'екта, зависит то обстоятельство, что древесный лист кажется мне зеленым, а не черным, солнце круглым, а не четвероугольным, сахар сладким, а не горьким, и что когда часы бьют *два*, я воспринимаю их удары последовательно, а не одновременно, и что я не считаю первого удара ни причиной, ни следствием второго и т. д.

Но позвольте, возражает читатель, да разве же цвет или звук не есть нечто совершенно суб'ективное, разве ощущение цвета или звука есть то же самое, что причиняющее его движение? Совсем нет, но *«всякому чувствуемому нами колебанию или переходу звука, по силе, высоте и продолжительности, соответствует совершенно определенное видоизменение звукового движения в действительности.* Звук и свет, как ощущения, суть продукты организации человека; но корни видимых нами форм и движений, равно как слышимых нами модуляций звуков, лежат вне нас в действительности» (Сеченов, «Предметная мысль и действительность» в сборнике «Помощь голодающим», изд. «Р. Вед.», стр. 188). И вообще, «каковы бы ни были внешние предметы сами по себе независимо от нашего сознания,—пусть наши впечатления от них будут лишь условными знаками,—во всяком случае, чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами: сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми им предметами, суть сходства и различия действительные» (Сеченов, там же, стр 207). Этого нельзя опровергнуть, а, следовательно, нельзя говорить и о *непознаваемости* вещей самих по себе, если бы даже кто и вздумал говорить об этих «вещах» после того, как Гегель показал *логическое* происхождение этих будто бы вещей.

Наши ощущения—это своего рода иероглифы, доводящие до нашего сведения то, что происходит в действительности. Иероглифы не похожи на те события, которые ими передаются. Но они могут *совершенно верно* передавать как самые события, так—и это главное— и те отношения, которые между ними существуют. Энгельс говорит, что теория Канта лучше всего опровергается опытом и промышленностью. Как понимать это, отчасти показывают приведенные нами слова Сеченова. Но не мешает, может быть, несколько дольше остановиться на этом вопросе. Всякий *опыт* и всякая *промышленность*, т.-е. производство нужных человеку вещей, преднамеренное вызывание известных *явлений*, есть *активное* отношение человека к природе. И это активное отношение проливает на нее новый свет, гораздо более яркий, чем тот, который дается *пассивным* восприятием впечатлений. В самом деле, пользуясь своим знанием законов природы, человек может строить электрическую железную дорогу. Это значит, что он сам, *намеренно,* вызывает известные явления (переход электричества в движение собственно так называемое и проч.). Но что такое явление по смыслу Кантовой философии? Это равнодействующая двух сил: 1) нашего «*я*», 2) действия, производимого на это «*я*» вещью самой по себе. Следовательно, вызывая известное явление, я заставляю эту «вещь» действовать на мое «*я*» известным, заранее определенным мною, образом. Следовательно, *я знаю по крайней мере некоторые ее свойства:* именно те, чрез посредство которых я заставляю ее действовать. Но это еще не все. Заставляя эту вещь действовать на меня известным образом, я становлюсь к ней в отношение причины. А Кант говорит, что категория причины не имеет никакого отношения к «вещам самим по себе»:—следовательно, здесь опыт опровергает его еще лучше, чем опревергал он сам себя, когда говорил, что категория причины относится лишь к *явлениям* (а не к вещам самим по себе), и в то же время утверждали, что «вещь сама по себе» действует на наше «*я*», т.-е. служит *одной из причин* явлений. А из этого следует, что очень ошибался Кант, когда говорил, что «формы нашего мышления» (категории или «основные понятия рассудка», напр., причинность, взаимодействие, существование, необходимость) суть только «*априорные формы*», т.-е., что вещи в себе не подлежат причинному отношению, взаимодействию и т. п. В действительности, основные формы нашего мышления не только вполне соответствуют тем отношениям, которые существуют между вещами в себе, но и *не могут не соответствовать* им, потому что иначе сделалось бы невозможным наше существование вообще, а следовательно, и существование наших «форм мышления». Правда, мы очень способны ошибаться в изыскании этих основных форм, мы можем принять за категорию то, что вовсе не есть категория. Но это вопрос другой, прямого отношения сюда не имеющий. По его поводу мы ограничимся одним замечанием: когда мы говорим о тождестве основных форм бытия и мышления, мы вовсе не хотим сказать этим, что первый встречный философ имеет о них вполне правильное понятие.

Хорошо, пусть не прав Кант, пусть его дуализм не выдерживает критики. Но ведь самое существование внешних предметов все-таки остается недоказанным. Как вы докажете, что не правы суб'ективные идеалисты, что не прав. например, *Беркли,* взгляды которого вы изложили в начале этого примечания? Можно доказать и это: прочтите хоть относящиеся сюда работы Ибервега.

Конец 9-го примечания в первом издании. Соответствует стр. 398—402.

Что касается категорического императива Канта... но надо ли говорить о нем? Ведь любая история философии об'яснит это лучше, чем сделаем это мы в немногих строках нашего примечания. Прочтите хоть стр. 245—256 русск. перевода «Истории философии нового времени» Ибервега-Гейнце. А кому интересно знать, как именно осмеивался категорический императив Гегелем, тому мы рекомендуем в особенности стр. 550—581 (первого издания немецкого подлинника) «*Феноменология Духа*». Нам, собственно, хотелось только заметить, что если Энгельс относится презрительно к «неосуществимым идеалам», то это происходит у него не от филистерской склонности мириться со всяким данным общественным порядком; что он презирает только маниловщину, которой не мало было, между прочим, и у Канта. Наша цель, мы думаем, достигнута.

Конец 11-го примечания в первом издании. Соответствует стр. 404—406.

Роль экономических нужд и отношений в истории древнего Востока прекрасно выяснена в книге Л. И. Мечникова «**La civilisation et les grands fleuves historiques**» («Цивилизация и великие исторические реки»), хотя ее покойный автор и не задавался прямо этой целью. Впрочем, роль названных нужд и отношений резко бросается в глаза уже и в обширной «**Histoire ancienne de l'Orient**» («Древняя истори Востока») Ленормана. По части средневековой истории и происхождения средневековых учреждений укажем, напр., на Огюстэна Тьерри, Гизо, Маурера и отчасти Фюстель-де-Куланжа. Наконец, значение экономических отношений и вытекающей из них борьбы классов в новейшей истории с поразительной ясностью выступает наружу в превосходнейшем сочинении Маркса «**Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**» («18 Брюмера Луи Бонапарта»). Мы не говорим уже о «Капитале», который в высшей степени замечателен также и как историческое сочинение. Вообще, всякий шаг вперед в исторической науке дает новые доказательства в пользу «экономического материализма». Отсюда и происходит то обстоятельство, что многие историки и писатели открывают теперь «независимо от Маркса» (т.-е. не имея ни малейшего представления об его теории)—вернее, видят в очень туманной дали небольшие клочки давно открытой Америки. Но что подобная «независимость» от важнейшей исторической теории нашего времени не остается для них безнаказанной, показывает хотя бы переведенная на русский язык книга Жиро Тэлона об истории семьи.

Историческая теория Маркса должна еще будет лечь в основу многих и многих частных исторических исследований. Ее значение во всей его полноте далеко еще не ясно теперь даже для многих марксистов. Но когда «философы» в роде г. Пауля Барта (см. его «**Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer**») с удивлением спрашивают, в каких же, собственно, сочинениях доказывается справедливость теории Маркса, то они этим обнаруживают только свое невежество или недостаток у них силы суждения, недостаток, который Кант справедливо признавал совершенно неизлечимым.